

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia



EL PARADIGMA CARTESIANO DE LO MENTAL.

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Ruy José Henríquez Garrido

Bajo la dirección del doctor

Antonio Benítez López

Madrid, 2009

- ISBN: 978-84-692-9947-0

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA

Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia



EL PARADIGMA CARTESIANO DE LO MENTAL

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR
AL GRADO DE DOCTOR**

PRESENTADA POR
Ruy José Henríquez Garrido

Bajo la dirección del Doctor:
Antonio Benítez López

Madrid, 2009

EL PARADIGMA CARTESIANO DE LO MENTAL

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR

Ruy José Henríquez Garrido

Bajo la dirección del Doctor:

Antonio Benítez López

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA

Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia

“... éste es un ser humano respetable, ¿cómo puede pensar esto?”

T. S. Kuhn, *La tensión esencial*

“Así, tras fabricar una máscara con trozos mal cosidos de mis Meditaciones, intenta, no ocultar, sino desfigurar mi rostro.”

Descartes, *Meditaciones*, 343; AT, VII, 454

SUMARIO

	<i>Página</i>
Introducción general	7
Agradecimientos	21
Abreviaturas	23
I PARTE: MARCO METAFÍSICO-EPISTEMOLÓGICO	25
Capítulo I. <i>Bonna Mens</i>. El camino hacia una nueva manera de pensar	27
1. Introducción	27
2. <i>Bonna mens</i> o la unidad de la ciencia	33
3. Un conocimiento cierto e indudable más allá de los sentidos	40
4. <i>Mathesis Universalis</i>	45
5. Aproximación a una teoría del conocimiento	53
Capítulo II. Una cosa que piensa como límite de la duda	69
1. Introducción	69
2. Escepticismo cartesiano	73
3. Unidad de la razón frente a la multiplicidad de las opiniones	78
4. Sobre las cosas que pueden ponerse en duda	81
5. Límites de la duda	92
5.1. “Yo pienso, yo soy”	92
5.2. <i>Dios y el alma. Sobre el origen de las ideas</i>	104
5.3. <i>El círculo cartesiano</i>	111
5.4. <i>Sobre la posibilidad del conocimiento cierto</i>	116
II PARTE: UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN	123
Capítulo III. Cuerpo sin alma. La fisiología mecanicista cartesiana	125
1. Introducción	125

2. Justificación metafísica de la existencia de las cosas materiales	128
3. Justificación mecanicista de Dios y del alma	140
3.1. <i>Un nuevo mundo</i>	140
3.2. <i>Una máquina de tierra</i>	150
3.3. <i>Un fuego sin luz</i>	161
3.4. <i>Espíritus animales</i>	166
3.5. <i>Movimientos involuntarios</i>	174
3.6. <i>Cerebro, glándula pineal y otros instrumentos de viento</i>	182
4. La distinción entre el hombre y los animales	197
Capítulo IV. Un compuesto de alma y cuerpo	205
1. Introducción	205
2. La distinción real entre el alma y el cuerpo	207
2.1. <i>La experiencia de sentir e imaginar</i>	208
2.2. <i>Viejas creencias y prejuicios</i>	212
2.3. <i>La existencia de las cosas materiales</i>	217
2.4. <i>Lo que la naturaleza nos enseña</i>	224
3. La paradoja cartesiana	235
3.1. <i>Distinción real versus distinción sustancial</i>	239
3.2. <i>Dualismo metafísico, monismo empírico</i>	245
3.3. <i>Cuerpo y materia. El alma como forma sustancial</i>	248
3.4. <i>El alma como una especie particular del cuerpo</i>	252
3.5. <i>Empirismo ingenuo</i>	264
3.6. <i>La unidad de composición</i>	272
4. Una definición del alma más particular	279
5. Las pasiones del alma	289
5.1. <i>Las funciones del cuerpo</i>	298
5.2. <i>Las funciones del alma</i>	305
5.3. <i>Manifestaciones físicas de la unidad mente-cuerpo</i>	316
Conclusiones. El paradigma cartesiano de lo mental	331
Resumen	338
Referencias bibliográficas	341

INTRODUCCIÓN GENERAL

Dentro de las diferentes concepciones de la mente, sin duda, la de Descartes es, desde un punto de vista histórico, una de las más influyentes, no sólo en el contexto de la filosofía, sino también en el ámbito de la psicología y de la ciencia en general. Probablemente ningún otro pensamiento moderno haya influido de manera tan decisiva y permanente sobre las áreas de conocimiento que hoy integran las ciencias cognitivas, como el pensamiento cartesiano.

Desde una perspectiva filosófica general es imposible exagerar el valor paradigmático que las ideas de Descartes poseen sobre lo mental, no sólo, como he dicho, para la filosofía de la mente y las demás ciencias cognitivas, como la psicología o la inteligencia artificial, sino también para la comprensión de la ciencia y el conocimiento en general e, incluso, para la percepción cotidiana de nuestros propios procesos mentales. Autores críticos de Descartes, que pretenden haber refutado su filosofía de la mente, reconocen hasta tal punto su influencia, que consideran cartesiano el conjunto de nuestras creencias comunes sobre la mente. Querámoslo o no, con Descartes se dio comienzo a una corriente de ideas que todavía hoy se debaten, resistiéndose a ser abandonadas pese a los innumerables intentos de refutación que han sufrido.

Y es que, aunque sólo sea de manera crítica, la concepción cartesiana de la mente debe ser reconocida como la primera conceptualización moderna de lo mental. Sea cual sea la respuesta que demos a la pregunta sobre las condiciones de existencia que atribuimos a la mente, ya sea como dualistas o materialistas, habremos de tomar a Descartes como referencia, es decir, como el pensamiento que permite la formulación inicial del concepto de mente.

Ahora bien, aunque algunos investigadores reconocen a Descartes como un “antecedente prototípico” en filosofía de la mente y en ciencia cognitiva (Gardner 1985, 65), en general la mayoría de los filósofos dedicados a esta especialidad lo consideran más una cadena que lastra nuestras ideas sobre la mente, que un auténtico paradigma. Su influjo sobre las diferentes teorías mentalistas no es bien vista por la filosofía de la mente actual. Para la mayoría de los autores contemporáneos la “concepción cartesiana de lo mental” es una noción obsoleta de lo que es o debe ser la mente, siendo, para

muchos, la propia idea de “mente” una noción pre-científica fruto de su invención. Desde este punto de vista, la mente definida por Descartes consiste en un cúmulo de afirmaciones cargadas de prejuicios religiosos y de una metafísica esencialmente contraria al pensamiento científico del hombre moderno.

De las dos grandes respuestas a la pregunta sobre la existencia de la mente, la del dualismo carece de un verdadero estatus científico, por lo que se la considera una postura ideológica o precientífica, propia del sentido común, es decir, como perteneciente al conjunto de opiniones que corrientemente mantenemos acerca de nuestras mentes. Este dualismo, para algunos filósofos contemporáneos, tiene sus bases en el legado de la filosofía cartesiana, que ha imperado en los últimos 350 años. De acuerdo con A. Kenny, durante el tiempo en que Aristóteles fue considerado “El Filósofo”, habría predominado una determinada concepción de la mente, que después de la revolución cartesiana del siglo XVII habría cedido su lugar al dualismo (Kenny 1993, 26).

Prácticamente cualquier introducción a la filosofía de la mente tiene como punto de partida el análisis del conocido *problema mente-cuerpo* y, por tanto, de lo que se considera la definición dualista de los dos tipos de entidades que, en la tradición filosófica cartesiana, se ha creído que conforman la naturaleza humana: la entidad mental y la entidad física. Esta manera de abordar el problema incluye, casi siempre, una crítica a la filosofía de la mente, que Descartes habría ayudado tan firmemente a establecer.

No es una casualidad, sin embargo, que la mayoría de los estudios sobre la mente sean críticos de la filosofía cartesiana de la mente y del dualismo en general. La propia filosofía de la mente supone en su origen y constitución una crítica del dualismo, por un lado porque nace en el espíritu de ruptura que el conductismo produjo frente a la psicología introspectiva y esencialmente dualista de Wundt y, por otro, porque la filosofía de la mente se ha desarrollado como una vertiente del análisis lógico del lenguaje y su crítica de los términos metafísicos o pseudo-científicos, entre los que se suelen incluir los términos referidos a lo mental.

La filosofía de la mente, también conocida como filosofía de la psicología, es un campo de la filosofía de raigambre fundamentalmente anglosajona y, por tanto, más cercano a la filosofía analítica que a la epistemología. La “autonomía” de esta disciplina se debe, en gran medida, a la influencia de Wittgenstein y de Ryle. Desde esta perspectiva, la filosofía de la mente como tal no existiría en la tradición epistemológica

que ha venido dominando desde Descartes, en los llamados estudios sobre la mente y el conocimiento. Esto no puede ser de otra manera, si se define la epistemología como una disciplina de carácter normativo que intenta justificar el conocimiento y la conciencia, en lugar de describir o analizar un objeto tal como lo hace la verdadera filosofía de la mente (Kenny 1993, 28).

Para Kenny, antes de la aparición de Descartes había una clara distinción entre epistemología y filosofía de la mente. Durante la Edad Media todas las disciplinas intelectuales y científicas vigentes se fundaban en el corpus aristotélico. Así, *De anima* era una especie de manual o libro de texto en el que se podía comprender lo que era la filosofía de la mente, mientras que en los *Analíticos segundos* se podía estudiar la epistemología, sin que hubiera lugar a confusiones de ningún tipo (Kenny 1993, 29). Esta distinción, sostiene Kenny, es la que filósofos como Wittgenstein han vuelto a restituir, y por lo que la filosofía analítica constituye una especie de vuelta a los orígenes precartesianos, convirtiendo la filosofía de la mente en un campo exclusivo para filósofos analíticos, es decir, para filósofos alejados de la mala influencia de Descartes. Eso es lo que se refiere a la filosofía que se practica en el mundo anglosajón.

En lo que compete a los filósofos continentales, éstos jamás han conseguido distinguir claramente la filosofía de la mente de las cuestiones epistemológicas que la rodean, por lo que de alguna manera se han visto inhabilitados para ocuparse de ella. Esta incapacidad se debe en gran medida a la larga tradición cartesiana padecida en el continente, de la cual Inglaterra y los demás países de su órbita, se han librado por una suerte de milagro.

Algunos autores como M. Bunge, extreman estas consideraciones hasta el punto de afirmar que los lenguajes europeos se hallan contaminados (*sic*) por el dualismo psicofísico, desde el cual la mente y el cerebro se consideran entidades independientes (Bunge 1988, 20). Esto, como es de esperar, se traduce en un menor interés por las cuestiones del lenguaje, en el sentido analítico, es decir, en el sentido del análisis lógico del lenguaje, y una mayor preocupación por las cuestiones existenciales, ideológicas o epistemológicas de la vida de los sujetos.

La filosofía de la mente recoge, además, la postura esencialmente antipsicologista que desde el principio caracterizó al pensamiento lógico-positivista, que hallaría en Frege su mentor más destacado. Como es sabido, para Frege el pensamiento no es “la actividad subjetiva de pensar, sino su contenido objetivo” (1892, 60). De este modo, el recurso al análisis lógico del lenguaje garantizaría la exclusión de términos

mentalistas como la introspección o la intencionalidad, posibilitando así el desarrollo de una filosofía de la mente basada en lo puramente observable de la conducta.

Este análisis crítico en el que se funda la filosofía de la mente, implica, empero, *una reconstrucción de un determinado signo de la concepción dualista que Descartes propone de la mente*. La concepción cartesiana de la mente más difundida, y por la que en general es conocida, se halla, por un lado, desvirtuada por el dualismo decimonónico (dividido entre la epistemología y la fenomenología) y, por el otro, sin pretender alcanzar una verdadera comprensión de su filosofía, por la reconstrucción positivista que animó el conductismo.

En efecto, para la mayoría de los autores contemporáneos, la concepción cartesiana de lo mental se reduce a lo que se conoce como “dualismo cartesiano”, es decir, a la distinción que Descartes realiza entre *res cogitans* y *res extensa*. Esta consideración generalizada de la filosofía de la mente cartesiana se debe, en gran medida a G. Ryle, quien en *The concept of mind* (1949), definió a Descartes como el creador de lo que llamó el “Mito del Fantasma en la Máquina”. La lectura que Ryle realiza del dualismo cartesiano pasaría a convertirse, desde la publicación de su libro, en la lectura oficial de Descartes, es decir, en la lectura estándar y más difundida dentro de la corriente positivista y conductista de la segunda mitad del siglo XX; sin que la mayoría de los estudiosos del problema de lo mental, se haya tomado la molestia de comprobar la pertinencia de su interpretación.

Según Ryle, el legado filosófico de Descartes es un mito que distorsiona la geografía lógica de nuestros conceptos acerca de las facultades y de las operaciones mentales. En términos de Ryle, un mito presenta los hechos que pertenecen a una categoría en términos de otra, de modo que la destrucción del mito cartesiano conduciría a la reubicación correcta de los hechos. Esta reordenación, siguiendo las pautas de la filosofía del lenguaje, expondría la lógica de las proposiciones y de los conceptos que componen nuestras creencias y conocimientos sobre la mente. De esta manera se haría manifiesto qué usos de las proposiciones y conceptos resultan legítimos y cuáles violan la lógica a la que están sometidos.

Para Ryle existe una “doctrina oficial” acerca de la naturaleza de lo mental que domina tanto a los legos como a los estudiosos del tema. Esta doctrina oficial proviene principalmente de la filosofía cartesiana, de acuerdo con la cual todo ser humano posee un cuerpo y una mente que se hayan unidos, aunque una vez muerto el cuerpo, la mente sigue funcionando.

Ahora bien, mientras que el cuerpo es observable y se ve sometido a las leyes de la mecánica, la mente se halla, en principio, exenta de obedecer tales leyes al no ser observable ni poseer las características de extensión y materialidad propias de los cuerpos. Así el cuerpo es público y la mente es esencialmente privada, pues el sujeto humano es el único testigo que puede dar cuenta de sus procesos mentales particulares. Cada ser humano tiene algo así como una doble vida, constituida, por un lado, de aquellos hechos que suceden en el mundo físico y, por otro, de aquellos que tienen lugar en el mundo mental.

Lo característico del mundo mental será, pues, la conciencia y la introspección, recibiendo, en cualquier caso, información directa y veraz de sus actividades y operaciones. Si el mundo físico ofrece dudas acerca de su realidad o de su acontecimiento, no ocurre así con el mundo de la mente, en tanto que, en cada momento, resulta accesible a la percepción directa del sujeto. El sujeto es capaz de una precisa auto-observación e introspección de sus procesos mentales, más allá de cualquier imprecisión e incertidumbre.

A pesar de que la mente carece de un espacio concreto y material, se suele considerar el cuerpo como “externo” mientras que la mente es, por oposición, “interna”. Esta metáfora, de acuerdo con Ryle, materializada en el plano fisiológico y filosófico ofrece complejas dificultades, toda vez que resulta tremendamente complejo explicar la manera en que la mente y el cuerpo se influyen mutuamente. Pero no sólo eso. También resulta tremendamente difícil dar testimonio de la existencia y de la actividad de “otras mentes”, aparte de la propia mente. El acceso directo a los propios procesos mentales es un privilegio privado y exclusivo de cada sujeto. En este sentido, Ryle sostiene, con un cierto tono dramático, que el destino del alma es la soledad absoluta, en tanto que sólo nuestros cuerpos pueden llegar a encontrarse.

Esta doctrina oficial precisa, por otra parte, una manera de hablar y pronunciarse acerca de la vida mental de los sujetos, con la que se hace referencia a una corriente anímica privada y oculta, a la que sólo ciertos verbos, adjetivos y sustantivos pueden aludir. Esta manera de hablar, por lo general, resulta altamente eficaz, y todos, o la gran mayoría de los seres humanos, saben hacer uso de ella y de corregirla cuando es equívoca. Sin embargo, para Ryle, los filósofos han venido a complicar las cosas al querer fundar en esos usos comunes del lenguaje acerca de la mente, sus propias teorías sobre la naturaleza y localización de las mentes. Al tratar de determinar la geografía lógica de nuestro lenguaje sobre la mente, el creyente de la doctrina oficial se ve en la

necesidad de negar su propia posibilidad y operatividad en lo que se refiere a otras mentes.

A esta doctrina oficial, Ryle la denomina, como he señalado antes, “Dogma o Mito del Fantasma en la Máquina” y la considera fruto de un mito filosófico que, de acuerdo a su definición, presenta los hechos de la vida mental, propios de cierta categoría lógica, como si pertenecieran a otra. Este dogma o mito es falso y constituye un “error categorial” de grandes dimensiones.

De manera general, un error categorial se produce cuando alguien que no sabe usar los términos en cuestión comete violaciones de sentido, como sucede en el conocido ejemplo, popularizado por Ryle, de una persona a quien se le enseña la Universidad de Oxford y que al finalizar afirma haber visto las bibliotecas, las facultades, los campos deportivos, etc., pero no la Universidad. Su expresión demuestra sencillamente que no sabe usar la palabra “universidad” y de ahí nace, como le ocurre al filósofo con el término “mente”, su propia perplejidad.

La creencia en la doble vida, mental y física, de todo sujeto, responde, según Ryle, a un error categorial de este tipo. Creer que el sujeto puede ser descrito como si se tratara de un fantasma que habita una máquina, es el resultado de una confusión categorial. Dicha confusión también conduce a la creencia de que si el cuerpo es descrito en términos físicos, químicos y mecánicos, en cierto modo la mente también puede ser descrita, de una manera análoga, mediante una suerte de terminología para-mecánica de causas y efectos aunque, en este caso, específicamente mentales.

Para Ryle, el origen histórico de este error categorial, que califica de “cartesiano”, se produce cuando, tras demostrar Galileo que su teoría mecanicista era aplicable a cualquier entidad física y espacial del cielo o de la Tierra, Descartes se habría visto ante un dilema, pues, si como científico aceptaba plenamente la doctrina mecanicista, como hombre religioso no podía aceptar las consecuencias que, para la naturaleza humana, traía consigo la idea de que entre un reloj y un hombre sólo había una diferencia de grado de complejidad.

De esta manera, Descartes habría encontrado una solución de continuidad en el desarrollo de una doctrina para-mecánica de la vida mental que, de modo paralelo a la vida física, encontraría una salvaguarda para sus creencias sobre la mente, y diera a su vez explicación de lo que él consideraba los procesos no-mecánicos o no-espaciales de la mente. Así, pues, habría dos modos de explicación causal para los seres humanos: a) el que permitiría describir su comportamiento y sus movimientos mecánicos y b) el que

habría de permitir explicar su comportamiento inteligente. El primero sería fruto del movimiento de la materia y el segundo de las operaciones mentales.

La confusión categorial, provocada por el paralelismo mecanicista entre el cuerpo y la mente, fue, desde entonces, inevitable. La atribución de las categorías físicas a las categorías mentales, condujo a una especie de realización mítica de lo mental, que habría de obligar a preguntarse sobre la mente, en el mismo sentido en que el visitante de Oxford se preguntaba por la Universidad.

Esto trajo, según Ryle, dificultades teóricas importantes desde el principio mismo de la enunciación de la doctrina cartesiana, pues siempre quedaba pendiente de explicar cómo se podían comunicar e influir mutuamente la mente y el cuerpo. Para tratar de salvar la situación, a Descartes no se le ocurrió otra cosa mejor que describir de modo negativo todo lo que tuviera que ver con lo mental. Esto es, en oposición a las propiedades físicas y mecánicas del cuerpo humano, la mente no es extensa, ni observable, etc., de modo que se fue transformando en una especie de fantasma residente en algún lugar del cuerpo. Una máquina inmaterial dentro de una máquina material que, de una manera desconocida, la gobierna y habita.

Otro problema, no menos espinoso, es el de la libertad o libre albedrío que la filosofía y la religión han atribuido secularmente al alma humana. Según la doctrina para-mecánica, la mente se hallaría tan sujeta al determinismo como el cuerpo, aunque sus leyes serían de otra índole, aún desconocidas, pero igualmente determinantes. Si se tratara de leyes menos estrictas que las leyes físicas, se rompería la hipótesis paralelista. De una u otra forma, siempre quedaba la cuestión acerca de la diferencia entre lo que era un comportamiento no intencional o automático y un comportamiento intencional. Aunque cualquiera podía ver la diferencia de forma más o menos inmediata y precisa, ya por la época de Descartes empezaba a ser muy difícil distinguir entre un autómatas y un hombre, según las premisas de la doctrina para-mecánica.

Ryle afirma que Descartes habría equivocado la lógica de la cuestión, al preguntarse por el principio causal que debería explicar las diferencias entre hombres y máquinas, es decir, por la causalidad que ha de haber detrás de los comportamientos intencionales. De alguna manera, la propia psicología se habría desbarrancado por este falso problema al tratar de hallar una respuesta para la cuestión causal de lo mental.

La solución a todo este enredo está, según Ryle, en darse cuenta que se trata de una confusión absurda creer que los términos “mente” y “cuerpo” pertenecen a la misma categoría lógica. Un problema de mal uso del lenguaje se convierte de este modo

en un problema metafísico. Se comienza haciendo inocentes analogías psicofísicas y se termina haciendo reclamos ontológicos imposibles de satisfacer.

Por otra parte, ello supone que cualquier intento de reducción, tanto de signo materialista como de signo mentalista, no hace otra cosa más que prolongar la confusión de categorías, pues ambas formas de reduccionismo parten de una *equivalencia* de las categorías mentales y de las categorías físicas. Si *A* y *B* pertenecen a categorías lógicas distintas, tanto su conjunción como su disyunción resultan absurdas. Es decir, no se puede decir con sentido “hay procesos físicos” y/o “hay procesos mentales”.

La culpa de todo esto, sin embargo, no es sólo de Descartes. La teología ya había hecho su trabajo sobre las mentes de los hombres de su tiempo, incorporando a su acerbo de creencias, cuestiones como la inmortalidad del alma, la voluntad, el pecado y la salvación. Lo único que habría hecho Descartes sería haber traducido, al idioma mecanicista de Galileo, las doctrinas teológicas existentes sobre el alma.

Así planteadas las cosas, no es de extrañar que la gran mayoría de los estudios sobre la mente cartesiana centren sus investigaciones, principalmente, en las *Meditaciones metafísicas*, obra en la que Descartes lleva a cabo su conocida distinción entre la sustancia extensa y la sustancia pensante, considerada el núcleo de su concepción dualista de la mente y fuente del problema cuerpo-mente. Esta interpretación de la filosofía de la mente cartesiana, ha dado origen a lo que se ha denominado “El Mito del Mito del Fantasma en la Máquina” (Baker-Morris 2002).

Pocos son los que, en realidad, se han aventurado a intentar una auténtica explicación de la teoría mentalista de Descartes y de nuestra incapacidad para abandonarla. Esta actitud, sin embargo, ha ido cambiando en los últimos tiempos. La revisión de su obra científica, mucho más extensa que su obra metafísica, permite tener una perspectiva más amplia y precisa de su pensamiento sobre la naturaleza de la mente y del cuerpo humano. Autores como Clarke (2003), Des Chene (2001) o Baker-Morris (2002), por citar unos cuantos, han arrojado una nueva luz sobre el ingente material científico en el que Descartes elabora su concepción físico-mecanicista de la naturaleza y de la fisiología. Ellos han mostrado que, lejos de obedecer a la imagen de idealista irredento que de él ha forjado la tradición, Descartes se revela como un estudioso de las más diversas ciencias, incluidas las matemáticas, la física, la geometría y la medicina, cuyo principal proyecto fue establecer los fundamentos del conocimiento científico, hoy todavía vigentes.

Como ocurre con la mayoría de los clásicos, lo que sucede con Descartes es que no se le lee. El estudio de la obra completa de Descartes, tanto de su física como de su metafísica, en lugar de limitarse a unas pocas obras destacadas, ofrece una idea más amplia de lo que se puede llamar *el paradigma cartesiano de lo mental*. Es, precisamente, la condición paradigmática de su pensamiento lo que permite que ejerza su influencia, desde lo implícito, en las formas de pensar habituales. En cierto modo, el poder de un paradigma o de un modelo de pensamiento radica en el grado de desconocimiento que se tiene de él: cuanto menos sepamos de la existencia de una idea en nuestra manera de pensar o de actuar, más intocable e inamovible se convierte, y mayor será su influencia sobre nosotros.

Un paradigma no es, sin embargo, un prejuicio, y nuestro deber es poderlo distinguir. Saber cuáles son sus fundamentos y qué concepciones lo caracterizan, es una tarea que nos ayudará a situar, en su lugar correcto, a un determinado modelo de pensamiento. En última instancia, sólo el desconocimiento de un paradigma como el concepto cartesiano de la mente puede llegar a convertirlo en un prejuicio. ¿En qué se distingue un paradigma de un prejuicio? En términos popperianos se podría decir que se distingue por la posibilidad que tienen los paradigmas de ser revisados y criticados. Un prejuicio, en cambio, se caracteriza por su inmovilidad y por la imposibilidad de ser puesto en cuestión fácilmente.

Evidentemente, el desconocimiento del auténtico paradigma cartesiano de lo mental, o el de cualquier otro modelo de pensamiento que ocupe un lugar fundamental en la filosofía, nos habrá de conducir, una y otra vez, a la repetición inconsciente de sus principios y de sus formas. Así pues, una de las tareas más urgentes, de cualquiera que se proponga superar una forma de pensamiento tan fundamental como la cartesiana, será la de hacer explícito lo implícito, es decir, conocer los mecanismos que la componen, los principios ocultos que lo rigen. Pero, para ello, tenemos que tomarnos la molestia de conocerlo a fondo.

Ahora bien, si en contra de lo que opina Kenny, consideramos la epistemología como la disciplina filosófica que estudia los fundamentos, el método y el lenguaje de un conocimiento determinado, así como su proceso de constitución, esta investigación tendrá como resultado natural una *reconstrucción epistemológica del paradigma cartesiano de lo mental*. Dicha reconstrucción epistemológica supone la exposición de los fundamentos y presupuestos que sostienen el discurso de Descartes sobre la mente y la psicología de los procesos mentales.

La revisión de la obra cartesiana, nos permitirá comprobar que el tratamiento que hizo Descartes del tema es de dos órdenes distintos. El primero de carácter principalmente epistemológico-metafísico y el segundo, esencialmente mecanicista y fisiológico. Al primer orden pertenecen sus obras más destacadas, es decir, aquellas que mayor influencia han tenido sobre la constitución de la ciencia, en su sentido moderno, y sobre la idea de lo mental, actualmente vigente (*Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Principios de la filosofía*). En este conjunto debemos incluir, sin embargo, otras obras en las que se trata de forma igualmente destacada al aspecto metafísico-epistemológico de la cuestión (*Reglas para la dirección del espíritu*). Al segundo orden pertenecen sus obras de menor trascendencia filosófica, aunque de mayor envergadura científica, que destacan por su carácter mecanicista, y que son, sin embargo, imprescindibles para una auténtica comprensión y desarrollo del tema (*El Mundo o Tratado de la Luz, El Tratado del Hombre, La Dióptrica, etc.*).

El propósito de definir lo que es un paradigma en el contexto de la filosofía cartesiana de la mente, pasa por determinar la clase de problemas a los que Descartes se enfrentaba e intentaba responder, así como la ruptura que su pensamiento, en general, y su concepción de la mente, en particular, produjo con respecto a las concepciones epistemológicas de su tiempo. Para ilustrar lo paradigmático y su valor, así como su capacidad de transformar la realidad material, podríamos remitirnos al uso que hace Popper de la hipótesis del *mundo 3*, refiriéndose con ella a esa parte de la realidad constituida por el conocimiento objetivo, los problemas, los argumentos, las teorías y los modelos escritos e impresos en libros, revistas y documentos de carácter científico, filosófico o artístico. Indagar por el carácter paradigmático de la teoría de la mente cartesiana nos permitirá ubicar, pues, en el contexto del *mundo 3*, los problemas teóricos a los que se enfrentaba Descartes y a los que intentaba responder con su distinción entre el cuerpo y el alma.

De acuerdo con Kuhn, comprender a un autor requiere, en cierto modo, “pensar con otra cabeza”, es decir, pensar con los principios que guían a un autor. Pensar con “la cabeza de Descartes”, supondrá entonces hacer un acopio de los significantes propios de su discurso, que nos sirvan como instrumento de lectura para acceder a su obra y conocer cuáles fueron los presupuestos teóricos, las herramientas conceptuales que operaron en ella para producir la idea de mente que hoy llamamos cartesiana.

De esta forma, pretendo hacer inteligible la manera en que Descartes concibió la distinción cuerpo-mente, cuáles fueron sus presupuestos teóricos, cuáles sus

compromisos epistemológicos y la razón por la que sigue siendo un paradigma fundamental en la teoría de la mente. Se puede decir, que la formulación de la epistemología cartesiana y de su filosofía de la mente se produjo en un momento de grave crisis del pensamiento escolástico. Pronto se da cuenta el investigador que su pensamiento es el producto de una ruptura y que para sus antecesores, así como para muchos de sus contemporáneos, Descartes representa una revolución y un pensamiento, en cierto modo, inconmensurable. Una clave importante para entender a Descartes, consiste, pues, en desentrañar la “anomalía” a la cual pretendía responder con su filosofía de la mente.

Una de las ideas rectoras de la presente investigación es que, si bien, el pensamiento cartesiano, y en general todo el pensamiento moderno, es el resultado de la revolución científica copernicana, Descartes es quien realmente lleva a cabo la formulación del pensamiento científico moderno, fundando la nueva manera de pensar que requiere la ciencia moderna. Mi propósito será, pues, mostrar que el paradigma cartesiano de lo mental es un resultado de dicha formulación. Una formulación que supuso una ruptura de la tradición escolástica que tenía a Aristóteles, su física y su teoría del conocimiento, como gran paradigma. Sostengo que la idea de mente que definió Descartes está enmarcada, en última instancia, dentro de un proyecto global que habría de transformar el pensamiento antiguo, en aras del desarrollo de la ciencia y de la búsqueda de la certeza del conocimiento, en pensamiento científico. Ello hace del paradigma cartesiano de lo mental una cuestión más compleja y más firmemente asentada en el pensamiento occidental de lo que “a primera vista” se ha considerado hasta ahora.

El primer problema que se le presenta a quien se propone hacer una interpretación de Descartes, es el de optar entre las distintas formas de exponer su pensamiento o, como ocurre en este caso, la forma ideal de desplegar sus ideas acerca de la mente y todo lo relacionado con el tema. El filósofo, en no menor medida que el historiador de la ciencia o el historiador de las ideas, se enfrenta con el riesgo permanente de aniquilar la vida que aún palpita en los textos antiguos, trasladando a una estructura artificial lo que originalmente se expresa y sostiene en otra. Para Hamelin, uno de los intérpretes clásicos de Descartes, la exposición de la obra cartesiana puede llevarse a cabo siguiendo “dos órdenes diferentes: el orden cronológico, según el cual se produjo, y el orden sistemático que presenta una vez constituida” (1949, 25). La mayoría de los estudios sobre el concepto de lo mental en Descartes han optado por la

exposición sistemática de su obra, teniendo como eje principal de dicha exposición el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*. Ello ha provocado que la idea más difundida sobre el pensamiento cartesiano de lo mental esté reducida al dualismo y su definición del pensamiento racional, es decir, al aspecto metafísico de la cuestión.

Sin embargo, el propio Descartes expresó, en la carta prefacio de los *Principios de la filosofía*, que en su obra coincide lo cronológico con lo sistemático, siendo, por tanto, lo más adecuado para entender su pensamiento, ajustarse a la serie temporal en la que fueron apareciendo sus obras. Esta ha sido la modalidad que he decidido seguir en esta tesis.

Con el propósito de impedir, en la medida de lo posible, la ingerencia de sentidos foráneos en el propio discurso cartesiano, obligándole a decir sólo aquello que queremos oír, he considerado oportuno entresacar del grueso de su obra todos aquellos apartados en los que el filósofo francés trata, de una u otra forma, el tema de la mente. Para ello he realizado una búsqueda exhaustiva en el material que se me ofrecía para investigar, reflejada en las múltiples referencias que hago a su obra, tanto en castellano como en el idioma original en el que fueron publicadas o escritas.

Para una mejor exposición del tema, he decidido dividir en dos partes la tesis según el tratamiento que el propio Descartes hace de la cuestión. La primera parte está dedicada a definir lo que será el marco metafísico epistemológico en el que se encuadra el problema del *cogito*, o de la mente racional. La segunda, con mucho la parte más importante, aborda el núcleo de su proyecto de investigación acerca de lo que es el hombre, y define los márgenes en los que se debe reinscribir el paradigma cartesiano de lo mental. Cada una de estas partes está subdividida en dos capítulos, cuyos temas describiré brevemente a continuación.

En el primer capítulo (*Bonna Mens. El camino hacia una nueva manera de pensar*), me ocuparé de exponer la relación que existe entre su concepción unitaria de la ciencia, la *Bonna mens* y el método cartesiano en ciernes, como contexto en el que se va fraguando su concepción del pensamiento racional.

El capítulo segundo (*Una cosa que piensa como límite de la duda metódica*), lo dedico a la exposición del *cogito* y a la función que ocupa como primer principio, sobre el que Descartes funda el pensamiento científico y racional. En él hago explícito el marco metafísico-epistemológico en el que se define el llamado “dualismo cartesiano”.

La fisiología cartesiana, descuidada en la mayoría de los análisis sobre la mente cartesiana, es abordada con detalle en la segunda parte, concretamente en el tercer

capítulo (*Cuerpo sin alma. La fisiología mecanicista cartesiana*). Allí expongo la importancia que tiene la distinción cartesiana entre el cuerpo y el alma para la física, la fisiología y las ciencias en general.

Tras la fundamentación de la idea de mente racional y comprobar su independencia de la materia, en el capítulo cuarto (*Un compuesto de alma y cuerpo*) me ocupo de la concepción que de la mente, en tanto compuesto fundamental del hombre, unida al cuerpo, propone realmente Descartes y que debe ser considerada como variante catalizadora e inevitable del llamado “paradigma cartesiano de lo mental”.

Finalmente puedo decir que una de las más importantes comprobaciones que he podido llevar a cabo en esta tesis, es que estudiar a Descartes, intentar “pensar con la cabeza de Descartes”, no nos obliga a convertirnos en cartesianos, como diría Kuhn. El primer paso para resolver un problema es reconocer todo lo que con él se relaciona. Cuáles son sus causas y sus consecuencias, dónde se haya localizado, de qué modo nos compete, etc. No se conoce ningún mal o enfermedad que se cure ocultando su naturaleza y sus diversas características. El principal instrumento contra las dificultades es el deseo auténtico de querer resolverlas y sortearlas. La insinceridad o nuestras preferencias afectivas por otras cuestiones, nunca han sido buenas consejeras a la hora de desarrollar un trabajo científico. Si queremos resolver el problema heredado por el cartesianismo, tenemos que mirar de frente las dificultades que ofrece y, sobre todo, el modo en el que estamos implicados en él. Estoy convencido de que la única forma de dejar de ser cartesianos es reconocer en qué medida lo somos y de qué modo estamos sometidos a sus dictámenes.

Agradecimientos

Quiero agradecer, en primer lugar, a mi director de tesis, el Prof. Antonio Benítez López, quien a lo largo de estos años ha ejercido con paciencia infinita como tutor, consejero y amigo. Es suyo el mérito de haber conseguido que trabajara en una dirección, en lugar de dispersarme en otras muchas direcciones, tal como yo hubiera preferido.

También quiero agradecer al Prof. José Luis González Recio, quien me ha brindado su amistad y apoyo en estos últimos años, ofreciéndome la posibilidad de ahondar más en la fisiología cartesiana y en la historia de la medicina. Su erudición y entusiasmo me han contagiado para seguir trabajando en este y otros proyectos.

Entre las instituciones que me han brindado su apoyo en la consecución de esta tesis debo mencionar a la Facultad de Filosofía, de la Universidad Complutense de Madrid, gracias a cuyo apoyo constante, permitiéndome disfrutar de varias becas de colaboración y de un valioso puesto de trabajo, he podido finalmente concluirla.

Deseo agradecer también a la Escuela de Psicoanálisis y Poesía Grupo Cero, los años de formación que me han permitido adquirir una herramienta de lectura insustituible para abordar y valorar el pensamiento, no sólo filosófico. Creo que no está lejos el tiempo en que, renunciando a nuestros prejuicios, sabremos hacer uso de un instrumento que nos habrá de permitir reformular la filosofía en toda su extensión.

Finalmente quiero agradecer a todos aquellos que durante tanto tiempo no cejaron en su empeño por indagar sobre el estado de mi tesis doctoral. Sin ellos y sin sus fustigantes preguntas jamás habría conseguido terminarla.

ABREVIATURAS

Todas las obras de Descartes serán citadas en primer lugar por la edición castellana (*Nombre abreviado*, regla (R.) o artículo (ART.), en los textos que lo requieran, y número de página), seguida de su referencia en la edición clásica de Adam-Tannery (AT, volumen y página). En los casos considerados más relevantes, se acompañará la cita, con nota a pie de página, del texto original en latín o en francés.

Correspondencia

Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas

Se citará por *Correspondencia*, seguido de la página en la traducción castellana de María Teresa Gallego Urrutia.

Dióptrica

Se citará por *Dióptrica*, seguido de la página en la traducción castellana de Guillermo Quintás Alonso.

Discurso

Discurso del método

Se citará por *Discurso*, seguido de la página en la traducción castellana de Guillermo Quintás Alonso.

Hombre

El tratado del hombre

Se citará por *Hombre*, seguido de la página en la traducción castellana de Guillermo Quintás Alonso.

Investigación

La investigación de la verdad por la luz natural

Se citará por *Investigación*, seguido de la página en la traducción castellana de José A. Martínez Martínez.

Meditaciones

Meditaciones metafísicas

Se citará por *Meditaciones*, seguido de la página en la traducción castellana de Vidal Peña.

Meditaciones [B]

Meditaciones metafísicas

Con [B] nos referiremos a la traducción de E. López y M. Graña, edición de 1987, de las *Meditaciones*, en las que se traducen, aparte de las cartas citadas de Descartes y Arnauld, la conocida *Conversación con Burman*.

Mundo

El Mundo. El tratado de la luz

Se citará por *Mundo*, seguido de la página en la traducción castellana de Ana Rioja.

Observaciones

Observaciones sobre la explicación de la mente humana

Se citará por *Observaciones*, seguido de la página en la traducción castellana de Guillermo Quintás Alonso.

Pasiones

Las pasiones del alma

Se citará por *Pasiones*, seguido por el artículo y la página de la traducción castellana de Francisco Fernández Buey.

Principios

Los principios de la filosofía

Se citará por *Principios*, seguido de la página en la traducción castellana de Guillermo Quintás Alonso.

Reglas

Reglas para la dirección del espíritu

Se citará por *Reglas*, seguido del número de la regla correspondiente y de la página en la traducción de Juan Manuel Navarro Cordon.

I PARTE

MARCO METAFÍSICO-EPISTEMOLÓGICO

CAPÍTULO I

BONNA MENS. EL CAMINO HACIA UNA NUEVA MANERA DE PENSAR

1. Introducción

Se podría decir que la cuestión de la mente y sus relaciones con el cuerpo, ocupan un lugar central en el pensamiento de Descartes, desde el comienzo mismo de su obra. De su interés más temprano encontramos constancia en las *Reglas para la dirección del espíritu* (1628), concretamente en la regla XII, en la que para algunos, entre ellos Hamelin (1949), se expone de manera sucinta una parte importante de la denominada “psicología cartesiana”. En ella Descartes confiesa que “desearía exponer en este lugar qué es la mente humana, qué el cuerpo, cómo éste es informado por aquella, cuáles son en todo el compuesto las facultades que sirven para conocer las cosas y qué hace cada una de ellas” (*Reglas*, R. XII, 128)¹. No obstante, para poder cumplir ese deseo, Descartes es consciente de que previamente debe aclarar otras cuestiones fundamentales, que permitan hacer “patente a todos” su concepción de la mente. Sabe que este propósito implica una tarea que supera los límites de las *Reglas* y, probablemente, su propia capacidad en el momento de redactarlas.

En general se considera que el pensamiento moderno hizo una especie de barrido del escolasticismo, un borrón y cuenta nueva del modo de pensar aristotélico que le era propio, ignorando completamente su existencia para partir de cero (Rorty 2001, 15-16). Pero lo cierto es que, a lo largo de la mayor parte sus obras, Descartes mantuvo un diálogo crítico con la Escolástica hasta conseguir desmontarla por completo. Podríamos decir, incluso, que la espina dorsal de su proyecto consiste precisamente en esto. Aunque por esta época Aristóteles ya había sido extensamente criticado, Descartes tiene

¹ “Ad primum itaque me convertens, optarem exponere hoc in loco, quid sit mens hominis, quid corpus, quo modo hoc ab illa informetur, quænam sint in toto composito facultates rebus cognoscendis inservientes, et quid agant singulæ: nisi nimis angustus mihi videretur ad illa omnia capienda, quæ præmittenda sunt, antequam harum rerum veritas possit omnibus patere” (AT, X, 411).

que habérselas con los remanentes ideológicos, que siglos de aristotelismo habían dejado, depositados como un lastre en los modos corrientes y especializados de pensamiento². Sin embargo, su tarea no se detiene en una simple crítica al escolasticismo. Su propósito general era ampliar, a todos los ámbitos posibles, incluido el sensible terreno del hombre, la concepción mecanicista de la naturaleza. Este es el marco conceptual del paradigma cartesiano.

Ahora bien, para iniciar la tarea de desmontar críticamente el andamiaje que la Escolástica había construido entorno al hombre, Descartes requiere en primer lugar, dar forma y consolidar un *método*. Según él mismo admitirá en el *Discurso del método* (1637): “no quise comenzar a rechazar por completo alguna de las opiniones que hubiesen podido deslizarse durante otra etapa de mi vida en mis creencias sin haber sido asimiladas en virtud de la razón, hasta que no hubiese empleado el tiempo suficiente para completar el proyecto emprendido e indagar el verdadero método con el fin de conseguir el conocimiento de todas las cosas de las que mi espíritu fuera capaz” (*Discurso*, 14)³.

La preocupación por el método es, por tanto, el punto de partida que inaugura la filosofía cartesiana. Descartes encuentra en el método un modo diferente de enfrentarse al problema del conocimiento, revelándole una manera nueva de pensar, de “dirigir el espíritu” y de garantizar la certeza del conocimiento. De acuerdo con Hamelin (1949, 42-3), la preocupación por el método era una cuestión generalizada durante el periodo en el que vivió Descartes. La crisis producida por la Revolución Copernicana, la incertidumbre generada por el cambio de paradigmas y el creciente escepticismo que había encontrado en la nueva situación un caldo de cultivo, en el que el conocimiento y los saberes eran puestos en duda, generaron la búsqueda de un método que permitiera la consolidación de un auténtico conocimiento, con un grado de certeza suficiente para ofrecer una base sólida a la nueva ciencia.

² Como afirma Marion (2008, 29), citando a Gouhier, en un sentido “metafísico”, Aristóteles sigue siendo un contemporáneo de Descartes. Sin embargo, como advierte el propio Marion, Descartes no se limita a discutir la teoría aristotélica de la ciencia y sus fundamentos ontológicos, pues “en ese caso seguiría siendo tributario de ellos, puesto que sólo los invertiría. Por el contrario, traduce la significación de estos a su nuevo universo conceptual” (2008, 31).

³ “Même je ne voulus point commencer à rejeter tout à fait aucune des opinions, qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais, et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable” (AT, VI, 17).

Heidegger es contrario a esta opinión. Según el filósofo alemán, el periodo en el que se desenvuelve el pensamiento cartesiano, es “una época en la que desde hace un siglo se destaca cada vez más, tendiendo hacia la claridad, lo matemático como rasgo fundamental del pensar; una época que de acuerdo con este libre proyecto del mundo iniciaba una nueva acometida a la realidad. No hay aquí nada de escepticismo, ni de relatividad y oíca y subjetividad, sino más bien todo lo contrario” (1992, 99). Desde este punto de vista, Descartes no sería más que un magnífico colofón que vendría a consolidar el naciente pensamiento racional. Lo matemático (*Mathesis*) sería el gran eje sobre el cual se habrían de desenvolver las principales preocupaciones científico-filosóficas de su tiempo.

No obstante, sin pretender restar importancia al lugar axial que ocupa la *Mathesis*, la consolidación del naciente proyecto de la ciencia realmente estaba en el aire a comienzos del siglo XVII. Como sostiene Williams (1996), nadie se podía hacer una idea aproximada de las posibilidades reales ni del tamaño de la empresa científica que se avecinaba. Para la mayor parte de los pensadores de esa época, incluido el propio Descartes, el desarrollo de la ciencia y la comprensión de los fenómenos naturales en su totalidad, era cosa de pocos años. Por otra parte, había serias dudas acerca de la posibilidad de lograr un verdadero conocimiento, debido a la inevitable falta de claridad inicial, así como a la casi inexistente comunicación entre los investigadores implicados en el proyecto. Además de todo ello, el todavía frágil pensamiento científico moderno tenía que habérselas con el “marco tradicional de las enseñanzas escolásticas”, que, tras siglos de dominio, “había proporcionado un rango de patrones para «legitimar las creencias»”, tales como “las escrituras y la autoridad interpretativa de la iglesia en materias religiosas; la fuerza de otros textos con autoridad; la aplicación de éstos, con la ayuda de la observación cotidiana y de algunas tradiciones de investigación empírica”, así como “sofisticadas formas de argumentos lógicos” (Williams 1996, 30-31).

Así pues, la necesidad de consolidar un método, ajeno a las prácticas intelectuales del escolasticismo, era una cuestión urgente que debía ser resuelta para garantizar la certeza y la confianza en el conocimiento científico que se estaba gestando. Ya antes de escribir las *Reglas*, Descartes se había ocupado del método en una serie de ensayos preliminares que tampoco llegarían a ver la luz (Hamelin 1949, 44 y ss.). Sería en las *Reglas* y, de manera más precisa en el *Discurso*, en donde el método aparecería finalmente expuesto.

Las *Reglas* tienen una importancia capital en el conjunto de la obra cartesiana, pues en ellas está descrito, de manera general, el proyecto que, de una u otra forma, Descartes se propondrá llevar a cabo en sus obras posteriores. Sus intereses filosóficos y científicos, así como sus convicciones más firmes, encuentran en ellas un primer escenario en dónde desplegarse. El silencio con el que el propio autor cubriría esta producción inicial, representa en cierto modo su propia sorpresa ante la magnitud de la tarea que en ella se barrunta. Las *Reglas* serían, en este sentido, un borrador, un primer intento que anticipa una complejidad que el autor no consigue dominar completamente en el momento de producirlas (Navarro Cordón 2003, n 28, 19).

Dicho esto, resulta obvio que las *Reglas* conformen un texto fundamental para comprender el surgimiento, no sólo del pensamiento cartesiano, sino del pensamiento científico en general, pues, como bien afirma Heidegger (1992), es en su contexto en donde “se acuña el concepto moderno de «ciencia»”. Para el filósofo alemán, “sólo quien haya pensado real y detenidamente este escrito... está en condiciones de tener una idea de lo que pasa en la ciencia moderna” (1992, 100). Porque es en esta obra primeriza, donde Descartes indaga acerca de los límites del conocimiento y la búsqueda de la certeza científica, en el marco de la pregunta por la esencia de la verdad, en un diálogo soterrado con Aristóteles. El discutible título, tradicionalmente reconocido de las *Reglas*, contrasta con el extenso título del manuscrito original encontrado en Estocolmo: *Tratado de reglas útiles y claras para la dirección del Espíritu en la búsqueda de la Verdad*. Según Marion (2008), las *Reglas* ocultan, junto a su título original, una dimensión fundamental, esto es, que “la constitución de la ciencia, por medio de ciertas reglas y de su funcionamiento articulado, no acaba solamente en una epistemología. O mejor, la edificación misma de tal o cual epistemología supone la posibilidad de variar, como a capricho, las vías y el alcance de la ciencia o de las ciencias; e implica, por tanto, que el saber se puede construir, deconstruir, modificar, enmendar, corregir, en una palabra: que el saber depende del espíritu que sabe, más que de las cosas que lo suscitan. Se trata, pues, tanto de epistemología, como de una meditación sobre la esencia –moderna– de la verdad. Poniendo por relieve esta corrección del título, más que a una advertencia filológica, nos aproximamos a una identificación del alcance y la dimensión fundamental del texto” (Marion 2008, 23).

Sin embargo, para establecer los límites del verdadero conocimiento será necesario destruir varios dogmas del pensamiento escolástico-aristotélico, es decir, llevar a cabo una ruptura con el paradigma que dominaba, desde hacía siglos, las

prácticas del conocimiento humano. De acuerdo con Navarro Cordón, la comprensión de las *Reglas* “reciben especial luz del mudo diálogo que mantienen con la tradición escolástica, y muy especialmente Aristóteles. Se comprende así quizá mejor la doble ruptura que en ellas se refleja: ruptura con las principales tesis tradicionales; y ruptura (silencio) de las reglas, una vez cumplida la ruptura con la tradición, en la obra posterior cartesiana” (2003, 18-19)⁴.

Una vez enunciadas las bases de la concepción cartesiana del conocimiento, Descartes define la importancia fundamental del método en la formación de la ciencia cuando afirma que “*El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas*” (regla IV; AT, X, 371). De acuerdo con Heidegger, no se expresa aquí “el lugar común de que una ciencia debe tener también su método, sino que quiere decir que el procedimiento, esto es, el modo como estamos en general tras las cosas (μέθοδος), decide de antemano sobre lo que encontramos de verdadero en las cosas”. El método define la realidad cognoscible, aquello que cae en la órbita del conocimiento científico, esto es, el método “determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo” (Heidegger 1992, 100). La originalidad de Descartes no se encuentra, pues, en la importancia que da al método, sino en la función que le asigna. Como afirma Cassirer, “Descartes no es... el verdadero fundador de la filosofía moderna porque coloque a la cabeza de su especulación la idea del método; lo es porque asigna a éste una *función* nueva. Según él, no es simplemente la estructuración formal, sino el contenido total del conocimiento «puro» lo que ha de obtenerse del principio metodológico originario, derivándose de él en una continuidad completa, exenta de toda laguna” (Cassirer 1993, 448).

Entendido de esta manera, el método establece con claridad la ruptura entre la nueva manera de pensar que propone la modernidad y el pensamiento escolástico que le precede, haciendo explícito que “todo pensamiento medieval es esencialmente carente de método” (Heidegger 2000, 141). El método, en última instancia, “define ‘metafísicamente’ la modernidad de Descartes” (Navarro Cordón 2003, 83, n. 23), pues hasta su aparición, como señala el propio Descartes, todos los químicos, la mayoría de

⁴ La princesa Isabel dio muestras, una vez más, de su gran inteligencia y penetración cuando acertó a decir que el conflicto que genera la filosofía cartesiana es un conflicto entre paradigmas epistemológicos: “A este empeño debo el comprender vuestras obras, que no resultan obscuras sino a quienes las examinan desde los principios de Aristóteles, o con mucho desaliño, pues los más sensatos de los doctores de este país me han confesado que no las estudian por considerarse demasiado ancianos para iniciarse en un nuevo método, tras haber consumido la fuerza del cuerpo y de la mente en el antiguo” (*Correspondencia*, 56; AT, IV, 132).

los geómetras y casi todos los filósofos, buscaban la verdad sin método alguno, como aquel que deseando encontrar un tesoro vagase por las calles esperando topárselo por casualidad. Mucho más acertado habría sido “no pensar jamás en buscar la verdad de las cosas que hacerlo sin método”, pues los estudios y las investigaciones desordenadas “turban la luz natural y ciegan el espíritu”. Haciendo una alusión al mito de la caverna, concluye que “los que así acostumbran a andar en las tinieblas de tal modo debilitan la penetración de su mirada que después no pueden soportar la plena luz” (*Reglas*, R. IV, 83)⁵.

La investigación de la verdad requiere una mente acostumbrada al ejercicio correcto de sus funciones, para no perderse entre las sombras de vanas especulaciones o de engañosas percepciones de los sentidos. El método es, por tanto, una especie de propedéutica para acostumbrar a la mente a los usos correctos de la razón (Hamelin 1949, 104). Así, Descartes entiende por *método*, unas “reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las / observe exactamente no tomará nada falso por verdadero, y no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz” (*Reglas*, R. IV, 84)⁶.

Pero el método no se reduce, a una pura significatividad científica, ni a una simple intención epistemológica. Del método se espera también una verdadera “conversión del espíritu”, a través de una auténtica “meditación sobre la esencia – moderna– de la verdad” (Navarro Cordón 2003, 17-18). Esta *conversión* es, de acuerdo con Kuhn (1970, 46), una de las características más destacadas de los nuevos paradigmas y de los modos de pensamiento que ellos requieren.

⁵ “Ita student fere omnes Chymistæ, Geometræ plurimi, et Philosophi non pauci; et quidem non nego illos interdum tam feliciter errare, ut aliquid veri reperiant; ideo tamen non magis industrius esse concedo, sed tantum magis fortunatos. Atqui longe satius est, de nullius rei veritate quærenda unquam cogitare, quam id facere absque methodo: certissimum enim est, per ejusmodi studia inordinata, et meditationes obscuras, naturale lumen confundi atque ingenia excæcari; et quicumque ita in tenebris ambulare assuescunt, adeo debilitant oculorum aciem, ut postea lucem apertam ferre non possint...” (AT, X, 371).

⁶ “Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax” (AT, X, 371-2).

2. *Bonna mens* o la unidad de la ciencia

Para alcanzar la certeza en el conocimiento, Descartes defiende, desde el comienzo mismo de las *Reglas*, la unidad de la ciencia y la importancia de seguir el método. La regla I, según la cual “*El fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente*” (*Reglas*, 63; AT, X, 359), critica la semejanza establecida habitualmente entre las ciencias y las artes, fundada en la falsa creencia de que las diferentes ciencias, como las artes, se aprenden mejor por separado. Detrás de la distinción de las ciencias, está la que Ortega denominara “ley de incomunicabilidad de los géneros”, establecida originalmente por Aristóteles (*Analíticos segundos*, Libro I, 7 y 28). Según Ortega, dicha ley “iba a dejar el globo intelectual dividido formalmente... en una pluralidad de ciencias, irreductibles las unas a las otras” (Ortega 1992, 54). En este sentido, “no cabe vuelco más radical y fulminante del «modo de pensar» tradicional”, en tanto que “todo el método aristotélico-escolástico venía a desembocar en el dogma de la incomunicabilidad” (Ortega 1992, 212).

En virtud de esta falacia inicial, sostiene Descartes, se parte de la idea de que las ciencias se distinguen unas de otras por los diferentes objetos de los que se ocupan: “En lo que evidentemente se engañaron”, pues las ciencias no son “otra cosa que la sabiduría humana [*humana scientia*], que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos”, sin recibir “de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina” (*Reglas*, R. I, 65)⁷.

En estas breves líneas iniciales se hace patente un cambio radical con respecto a la epistemología y la teoría escolástica del conocimiento, aún vigentes, de acuerdo con la cual todo conocimiento se encuentra determinado por los diferentes objetos de los que se ocupa. En este contexto, la experiencia sensible es la fuente de todo conocimiento, que emana como una esencia de los objetos reales. A partir de Descartes, la “sabiduría humana”, es decir, la ciencia, gana la centralidad que antes sólo tenían los objetos y los sentidos. La ciencia, el sol en torno al cual gira la realidad, es el nuevo centro que determina el conocimiento. En adelante, el conocimiento no se adquiere

⁷ “*Nam cum scientiæ omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quæ semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec maiorem ab illis distinctionem mutuatur, quam Solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere...*” (AT, X, 360).

mediante los objetos, sino que es el entendimiento el que lo establece, por así decir, es el que “lo pone” en las cosas. Este cambio de dirección en el proceso del conocer, supondrá una revolución que dará lugar al surgimiento de la ciencia y del pensamiento moderno⁸.

Pero ¿en qué consiste esta ciencia, esta sabiduría humana? Las ciencias, sostiene Descartes, “en todas sus partes consisten en el conocimiento del espíritu”. Este conocimiento del espíritu, es, sin embargo, el menos estudiado y del que habrá que ocuparse en adelante. Resulta asombroso, afirma Descartes, “que casi todo el mundo estudie a fondo y con toda atención las costumbres de los hombres, las propiedades de las plantas, los movimientos de los astros, las transformaciones de los metales y otros objetos de ciencias semejantes, mientras que casi nadie se preocupa del buen sentido [*bonna mens*] o de esta sabiduría universal, cuando, sin embargo, todas las otras cosas deben ser apreciadas no tanto por sí mismas cuanto porque aportan algo a ésta” (*Reglas*, R. I, 65-66)⁹.

En el examen de los límites del conocimiento (regla VIII), Descartes reafirma la idea de estudiar y comprender el entendimiento mismo, antes de iniciar cualquier otro estudio, pues “si alguien se propone como cuestión examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana (lo cual me parece que debe ser hecho una vez en la vida por todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría [*ad bonam mentem*]), encontrará ciertamente por las reglas que han sido dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa” (*Reglas*, R. VIII, 110-111)¹⁰. Según Descartes, “nada puede ser más útil aquí que investigar qué es el conocimiento humano y hasta dónde se extiende”, pues esta investigación encierra “los verdaderos instrumentos del saber y

⁸ De acuerdo con Marion, “el centro de gravedad de la ciencia no reside tanto en lo que se conoce, cuanto en aquél que conoce; no tanto en la cosa misma, cuanto en aquél que la aprehende; o también, más esencial que la cosa conocida parece, para cada una de ellas, el conocimiento del espíritu que las constituye en objetos. En efecto, todas las ciencias, con tal de que se las observe bajo cierta luz, que atenúa sus propiedades irreductibles, dan testimonio de la sola actividad del espíritu humano” (Marion 2008, 39).

⁹ “Et profecto mirum mihi videtur, plerosque hominum mores, plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similiaque disciplinarum objecta diligentissime perscrutari, atque interim fere nullos de bona mente, sive de hac universali Sapientia, cogitare, cum tamen alia omnia non tam propter se, quam quia ad hanc aliquid conferunt, sint aestimanda” (AT, X, 360).

¹⁰ “Si quis pro quæstione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat (quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem pervenire), ille profecto per regulas datas inveniet nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc cæterorum omnium cognitio dependeat, et non contra...” (AT, X, 395).

todo el método” (*Reglas*, R. VIII, 113)¹¹. En relación con la unidad de la ciencia, opina Marion, “la sabiduría humana sólo se convierte en ciencia única y unificante en la medida en que se constituye en «fin», sólo vale como *generalis* si se construye como *finis*; esta finalidad no denota un uso extrínseco, sino su estructura intrínseca en cuanto tal. Pues sólo refiriendo toda ciencia particular, abstracción hecha de su género propio, al espíritu humano que la produce, se suscita la sabiduría humana como ciencia primordial, que resulta de la referencia que provoca ella misma” (Marion 2008, 42).

El método cartesiano, sin embargo, tiene que proceder como el herrero que carece de todo instrumento para su oficio y que hace uso de lo que tiene a mano para construir sus herramientas, antes de emprender cualquier trabajo posible. Así pues, “si no hemos podido encontrar al principio más que preceptos no fundados y que parecían innatos en nuestro espíritu más bien que elaborados con arte, no se ha de intentar inmediatamente con su auxilio dirimir las disputas de los filósofos o resolver los problemas de los matemáticos, sino que se deben utilizar antes para investigar con sumo cuidado aquello que es más necesario para el examen de la verdad” (*Reglas*, R. VIII, 112-113)¹².

Descartes, siguiendo la estela del pensamiento copernicano y, al mismo tiempo, echando las bases que permitirán a Kant llevar a cabo su particular “revolución copernicana”, gracias a la constitución del *sujeto cognoscente*, destituye a los objetos materiales del lugar central que ocupaban en la teoría aristotélica del conocimiento, para dar al *sujeto* una centralidad en el proceso del conocer. El sujeto de la ciencia es, a partir de Descartes, la clave de la certeza en el conocimiento. Este es, como bien señala Heidegger, el fundamento de la filosofía moderna: “Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza”. En adelante “lo real se determina como objetividad, como aquello que es comprendido *por medio* del sujeto y *para él* como lo

¹¹ “At vero nihil hic utilius quæri potest, quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur. Ideoque nunc hoc ipsum unica quæstione complectimur, quam omnium primam per regulas jam ante traditas examinandam esse censemus; idque semel in vita ab unoquoque ex iis, qui tantillum amant veritatem, esse faciendum, quoniam in illius investigatione vera instrumenta sciendi et tota methodus continentur” (AT, X, 397-398).

¹² “... cum in his initiis nonnisi incondita quædam præcepta, et quæ videntur potius mentibus nostris ingenita, quam arte parata, poterimus invenire, non statim Philosophorum lites dirimere, vel solvere Mathematicorum nodos, illorum ope esse tentandum: sed iisdem prius utendum ad alia, quæcumque ad veritatis examen magis necessaria sunt, summo studio perquirenda...” (AT, X, 397).

que está arrojado y mantenido enfrente de él... es el ser representado *por medio* del sujeto representante y *para éste*” (Heidegger 2000, 109)¹³.

El sujeto del que se trata, no se refiere al individuo ni al hombre concreto que intenta conocer algo. Descartes lo expone así de manera cuasi-autobiográfica en su *Discurso*, en el que parece decir: “Tomemos a un hombre cualquiera. Sea quien sea, el método lo transformará en sujeto de la ciencia”¹⁴. No en vano coincide en Descartes la exposición sistemática de su pensamiento con el desarrollo cronológico de su obra. Este género literario filosófico, aparentemente autobiográfico, encuentra en las *Meditaciones* una forma más acabada, donde “el ‘yo’ del escritor no se refiere tanto al Descartes histórico como a cualquier persona reflexiva que se abre camino a través de una serie de argumentos” (Williams 1996, 23). En este mismo sentido, Alquié sostiene que no se puede separar en Descartes el orden histórico del orden filosófico. Si una lección nos ha legado el filósofo francés, afirma Alquié, es que no podemos distinguir la comprensión de su filosofía, de la atención del recorrido por el cual llega a convertirse en filósofo: “La philosophie n’est pas, pour Descartes, un ensemble d’idées, elle est une pensée: son ordre véritable ne peut se confondre avec le système, il doit comprendre l’homme, le philosophe lui-même, qui, selon l’étymologie de son nom, aime la sagesse sans la posséder tout à fait, et peut donc la transmettre sous la forme d’un corps constitué de doctrine, mais seulement en demandant à chacun de méditer avec lui, de méditer longtemps, de méditer dans le temps, de revivre successivement les divers moments d’une histoire qui, à ce niveau, devient raison sans perdre cependant sa temporalité. On voit par là combien il est impossible d’insérer Descartes dans une de ces histoires des idées qui, à un lecteur descendant d’une autre planète, pourraient paraître concerner une espèce biologique particulière, celle des philosophes, espèce dont les représentants s’engendreraient les uns les autres. Descartes n’est pas fils de philosophe, ni de la philosophie: il découvre la philosophie par un mouvement propre, qui l’amène à rompre avec les habitudes de son entourage, les leçons de ses maîtres, les traditions de

¹³ “Aristóteles construye esta ciencia por referencia a la *ousía*, Descartes, por referencia a la *humana universalis Sapientia*. Lo cual indica quizás que, en lo sucesivo, el *ego* sustituirá a la *ousía* como término último de referencia y en la construcción del cuerpo de las ciencias. Y no cabe duda de que por eso se presiente desde ahora que el estatuto del *ego* epistemológico sólo puede alcanzarse, en las *Regulae*, al precio de la destrucción completa y sistemática del primado aristotélico de la *ousía*, como fundamento de la cosa y como principio de la ciencia” (Marion 2008, 42).

¹⁴ Con ello está de acuerdo Alquié, quien advierte que “non plus l’histoire anecdotique et individuelle de la vie d’un homme, mais une histoire qui peut être reprise par chacun et, cependant, demeure histoire” (1969, 9).

sa famille, son pays, le monde objectif lui-même. Et cette rupture, que reprend le doute, est l'être même de l'homme" (Alquié 1969, 7-8).

Que "el hombre es la medida de todas las cosas" ya había sido enunciado por Protágoras, en lo que repetidamente se ha querido ver como un anticipo del pensamiento cartesiano en la filosofía griega (cf. Heidegger 2000). Sin embargo, es Descartes quien, de manera inédita y original, se pregunta por el *camino* que debe seguir el hombre para llegar a la verdad cierta; para que esa medida¹⁵ que es el hombre no sea el fruto de su propia fantasía o de la revelación religiosa. La pregunta por el método es, de acuerdo con Heidegger, "la pregunta por el «camino a tomar»", es "la pregunta acerca de cómo conquistar y fundamentar una seguridad fijada por el hombre mismo." Es por eso, que "método" no debe ser entendido "en sentido «metodológico», como modo de exploración e investigación, sino en sentido metafísico, como camino hacia una determinación esencial de la verdad que sea fundamentable exclusivamente por medio de las facultades del hombre" (Heidegger 2000, 113).

Hasta la aparición del pensamiento moderno con Descartes, "sujeto" podía ser cualquier cosa: una piedra, una planta, un animal, un hombre, etc.¹⁶ En tanto que traducción latina del ὑποκείμενον griego, *sub-iectum* significa, para Heidegger, "lo que subyace y está a la base"¹⁷. De este modo, "con Descartes y desde Descartes, el hombre, el «yo» humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en «sujeto»". Nos podríamos preguntar entonces ¿de qué forma el hombre se convierte en el sujeto por excelencia? La respuesta se hallaría en el *sometimiento al método*, como fuente única de un conocimiento cierto. De acuerdo con Heidegger, "La tradicional pregunta conductora de la metafísica –¿qué es un ente?– se transforma, en el comienzo de la metafísica moderna, en pregunta por el método, por el camino en el cual, desde el hombre mismo y para él, se busca algo incondicionalmente cierto y seguro y se delimita

¹⁵ En sus *Diálogos del idiota* (1450), en el libro III que lleva por título "La mente", N. de Cusa defiende que el concepto de mente (*mens*) proviene del concepto de medida (*mensura*): "... la mente es aquello que es término y medida de todas las cosas. Sostengo que la mente se llama así a partir del medir" (2001, lib. III, cap. I, 57).

¹⁶ El propio Descartes, en las *Reglas*, nos ofrece un ejemplo de ello, cuando dice que "en un mismo sujeto puede haber infinitas dimensiones diversas y que ellas nada añaden en absoluto a las cosas medidas, sino que se entienden de igual modo tanto si tienen un fundamento real en los mismos sujetos, como si han sido excogitadas al capricho de nuestra mente" ["Ex quibus patet, infinitas esse posse in eodem subjecto dimensiones diversas, illasque nihil prorsus superaddere rebus dimensis, sed eodem modo intelligi, sive habeant fundamentum reale in ipsis subjectis, sive ex arbitrio mentis nostræ fuerint excogitatæ"] (*Reglas*, 167-68; AT, X, 448). En este lugar, Descartes se está refiriendo a cualquier objeto con el término 'sujeto'. Lo mismo ocurre en algunos apartados del *Discurso*.

¹⁷ Según la RAE "Del lat. *subiectus*, part. pas. de *subiicere*, poner debajo, someter"

a la esencia de la verdad. La pregunta «¿qué es el ente?» se transforma en pregunta por el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve una época nueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna” (Heidegger 2000, 119).

Dicho brevemente, el hombre se convierte así en el sujeto por excelencia porque nada como él puede alcanzar la certeza: “el hombre sabe con certeza incondicionada que él es el ente cuyo ser posee mayor certeza. El hombre se convierte en el fundamento y la medida, puestos por él mismo, de toda certeza y verdad” (Heidegger 2000, 113). Con la fundamentación metafísica cartesiana del pensamiento moderno, “el nombre y el concepto «sujeto» pasan a convertirse ahora, en su nuevo significado, en el nombre propio y la palabra esencial para el hombre. Esto quiere decir: todo ente no humano se convierte en objeto para este sujeto. A partir de este momento, *subiectum* no vale ya como nombre y concepto para el animal, el vegetal y el mineral” (Heidegger 2000, 140).

Ahora bien, la *bonna mens* o “buen sentido”, constituye el eje de la ciencia como “razón universal”. Si la ciencia es un conocimiento del espíritu o de la *bonna mens*, la razón universal permite pensar y establecer la unidad de la ciencia. Descartes considera, por tanto, que la primera regla de su tratado debe ser aquella que funda la modernidad de la ciencia como ciencia unificada. Buscar el conocimiento por otro camino que no sea el de la unidad de la ciencia, considerada como razón universal, conduce al fracaso, “pues nada nos aleja más del recto camino de la búsqueda de la verdad que el dirigir los estudios no a este fin general, sino a algunos particulares”. De este modo, el verdadero conocimiento no se alcanza mediante el estudio de las cosas concretas y particulares, ya que “si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente”¹⁸. En contra del dogma escolástico de la diversidad de los saberes, la única preocupación de aquel que le interese la verdad debe ser “acrecentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de la escuela, sino para que en

¹⁸ En el *Discurso* afirma que las largas cadenas de razones simples y fáciles de la geometría, le han permitido imaginar “que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento de los hombres se entrelazan de igual forma” (*Discurso*, 16; AT, VI, 19).

cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir” (*Reglas*, R. I, 67-69)¹⁹.

Al establecer la unidad de la ciencia, Descartes inaugura al mismo tiempo la centralidad que en adelante ocuparán el entendimiento y la razón humana. La comprensión de los modos de conocer y de su metodología apuntala la idea moderna de lo que es la ciencia, como un objeto de conocimiento en sí mismo. Descartes se refiere al conocimiento científico como “ciencia del espíritu” porque toda ciencia, cualquiera que sea su objeto, es un producto de la razón. El aparato racional habrá de primar sobre la particularidad de los objetos a los que se aplica, si lo que pretende es alcanzar el *status* de ciencia, esto es, de conocimiento verdadero y cierto, en contraposición a las artes o a las denominadas “ciencias curiosas” (astrología, alquimia, magia, etc.). En este sentido, para Descartes el estudio de los objetos sensibles particulares ya no justifica ni explica los modos del entendimiento. Lo mental y sus vicisitudes ocupan un lugar central en la reflexión filosófica, a partir de este momento.

Y no es que con Descartes, como muchas veces se ha pensado, los objetos se hayan evaporado en las evanescencias del intelecto y de la metafísica. Como bien señala Heidegger, la descentralización de lo sensible “no significa de ninguna manera que el ente sea una «mera representación» y ésta algo que suceda en la «conciencia» humana, de manera tal que todo ente se volatilice en la forma etérea de meros pensamientos. Descartes, lo mismo que posteriormente Kant, no dudó nunca de que el ente y lo que se constata como tal no sea en sí y desde sí efectivamente real” (2000, 140). Lo que sucede es que los objetos cognoscibles son ahora establecidos por y desde el sujeto, es decir, desde sus facultades y capacidades intelectuales, pero principalmente desde la razón universal que lo constituye en sujeto.

¹⁹ “Ac proinde non immerito hanc regulam primam omnium proponimus, quia nihil prius a recta quærendæ veritatis via nos abducit, quam si non ad hunc finem generalem, sed ad aliquos particulares studia dirigamus.” (...) “Si quis igitur serio rerum veritatem investigare vult, non singularem aliquam debet optare scientiam: sunt enim omnes inter se conjunctæ et a se invicem dependentes; sed cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo, non ut hanc aut illam scholæ difficultatem resolvat, sed ut in singulis vitæ casibus intellectus voluntati præmonstret quid sit eligendum; et brevi mirabitur se, et longe majores progressus fecisse, quam qui ad particularia student, et non tantum eadem omnia quæ alii cupiunt, esse adeptum, sed altiora etiam quam possint exspectare” (AT, X, 360-361).

3. Un conocimiento cierto e indudable más allá de los sentidos

Pero no cualquier objeto vale como objeto de la ciencia. Cuando de los objetos se trata, Descartes sostiene que “*conviene ocuparse tan sólo de aquellos objetos, sobre los que nuestros espíritus parezcan suficientes para obtener un conocimiento cierto e indudable*” (*Reglas*, R. II, 69; AT, X, 362). Independientemente de los objetos de los que trate, “toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente”, siendo preferible no estudiar nunca, que ocuparse de aquellos objetos de los que no se puede afirmar verdad o falsedad alguna. Si se admiten conocimientos dudosos en la ciencia, se corre el riesgo de disminuir su acervo, en lugar de incrementarlo, por lo que se deben excluir de la ciencia todos aquellos conocimientos que sólo sean probables, aceptando únicamente “a los perfectamente conocidos y de los que no puede dudarse” (*Reglas*, R. II, 69-70)²⁰. Observando rigurosamente esta regla, las cosas que pueden estudiarse y ser conocidas quedan drásticamente reducidas. Lo cierto no es, como sostiene Marion, “una cualificación, entre otras posibles (engañoso, contingente, etc.), de los fenómenos, sino la modalidad única en que la ciencia, fundada sobre sí misma, se experimenta como adecuada a sí misma y se reconoce como ciencia; por lo tanto, no sólo se hace imposible admitir una modalidad del discurso científico distinta de la certeza, sino que se impone, ante todo, excluir de semejante discurso todos los objetos cuyo conocimiento rechace la certeza. – En otros términos, la certeza no introduce a «las ciencias evidentes», como si hubiese otras, sino que excluye de la ciencia lo que discierne como incierto; la certeza es, pues, un proceso tanto de exclusión como de posesión, por el que la ciencia moderna, considerada en su mayor amplitud, podrá ignorar siempre lo que ignora, es decir, considerar como inexistente (en cuanto cosa) lo que no puede conocer (como objeto cierto); lo que no se puede conocer en la modalidad de la certeza no es cognoscible, dado que conocimiento y certeza se confunden” (Marion 2008, 48).

Casi todas las cuestiones en la ciencia, sostiene Descartes, han sido discutidas y la mayoría de ellas conducen por igual a opiniones encontradas. Sólo la Aritmética y la Geometría, dentro de las ciencias conocidas, se salvan tras la observación de esta regla,

²⁰ “Omnis scientia est cognitio certa et evidens; neque doctior est qui de multis dubitat, quam qui de iisdem nunquam cogitavit, sed nihilominus eodem videtur indoctior, si de aliquibus falsam concepit opinionem; ac proinde nunquam studere melius est, quam circa objecta adeo difficilia versari, ut, vera a falsis distinguere non valentes, dubia pro certis cogamur admittere, cum in illis non tanta sit spes augendi doctrinam, quantum est periculum minuendi” (AT, X, 362).

pues sólo ellas conducen a conocimientos ciertos y evidentes²¹. Para entender la razón de que ello sea así, Descartes subraya que “llegamos al conocimiento de las cosas por dos caminos, a saber, por la experiencia o por la deducción” (*Reglas*, R. II, 73)²². La experiencia suele ser falaz, mientras la deducción, o “inferencia de una cosa a partir de otra”, nunca puede “ser mal realizada por el entendimiento por poco razonable que sea”. Todo error proviene, pues, de admitir “ciertas experiencias poco comprendidas” o por realizar “juicios precipitadamente y sin fundamento”, pero jamás por una mala inferencia (*Reglas*, R. II, 74-75)²³.

Esto hace comprensible que la Aritmética y la Geometría ofrezcan más certeza que las otras disciplinas científicas, “porque sólo ellas se ocupan de un objeto de tal modo puro y simple que no suponen absolutamente nada que la experiencia haya mostrado incierto, sino que se asientan totalmente en una serie de consecuencias deducibles por razonamiento” (*Reglas*, R. II, 75)²⁴. Ellas se ocupan, pues, de un objeto como el que requiere la nueva ciencia que Descartes está intentando establecer, es decir, un objeto de conocimiento del que se pueda tener plena certeza²⁵.

²¹ Según Marión, “la relación de las ciencias en general con las matemáticas se encuentra ya mediatizada por el criterio de la certeza, que sólo privilegia las unas como paradigma de las otras; a falta de lo cual, Descartes consagraría un matematicismo banalmente imperialista. Contra semejante simplificación, señalemos que las matemáticas no valen nada por sí mismas, sino que sólo tienen valor como aquello en virtud de lo cual percibimos «una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas» (366, 8-9). Por consiguiente, lo que se juega en la *Regla II* no es tanto el establecimiento del paradigma matemático para todo saber, cuanto una meditación sobre la certeza como la única modalidad epistemológica admisible, sea cual sea el objeto al que se aplique” (Marion 2008, 46).

²² “...nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem” (AT, X, 364-365). Para un análisis de la *experiencia* en Descartes véase Clarke (1986), especialmente el Cap. 2.

²³ “Nunc vero, quia paulo ante diximus ex disciplinis ab aliis cognitis solas Arithmetica et Geometriam ab omni falsitatis vel incertitudinis vitio puras existere: ut diligentius rationem expendamus quare hoc ita sit, notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem. Notandum insuper, experientias rerum sæpe esse fallaces, deductionem vero, sive illationem puram unius ab altero, posse quidem omitti, si non videatur, sed nunquam male fieri ab intellectu vel minimum rationali. Et parum ad hoc prodesse mihi videntur illa Dialecticorum vincula, quibus rationem humanam regere se putant, etiamsi eadem aliis usibus aptissima esse non negem. Omnis quippe deceptio, quæ potest accidere hominibus, dico, non belluis, nunquam ex mala illatione contingit, sed ex eo tantum, quod experimenta quædam parum intellecta supponantur, vel judicia temere et absque fundamento statuantur” (AT, X, 365).

²⁴ “Ex quibus evidenter colligitur, quare Arithmetica et Geometria cæteris disciplinis longe certiores existant: quia scilicet hæ solæ circa objectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum, sed totæ consistunt in consequentiis rationabiliter deducendis” (AT, X, 365).

²⁵ “Mientras que las demás ciencias tan sólo operan por medio de experiencias que pueden revelarse engañosas, las matemáticas son las únicas que escapan a ello; en este sentido, no consisten más que en deducción... No se trata de que se dispensen de la *experientia*, sino que se trata, por el contrario, de que no corren el riesgo de encontrar el error en ella; la dificultad matemática, que nunca reside en una aprehensión incorrecta del objeto, tan sólo puede nacer, pues, de la deducción...” (Marion 2008, 54).

No obstante, Descartes reconoce lo difícil que resulta limitar la influencia de la imaginación y los sentidos en el orden de la ciencia, pues se trata de un prejuicio firmemente asentado creer en la veracidad de lo que percibimos e imaginamos de la realidad: “los espíritus de los mortales se hallan tan llenos de prejuicios que aún temo que gran número de ellos no se encuentren a cubierto de todos los peligros de equivocarse y que van a encontrar demasiado corta la explicación de mi pensamiento en un discurso tan largo; pues incluso las mismas artes de la Aritmética y la Geometría, aun cuando son las más ciertas de todas, sin embargo aquí nos engañan; pues ¿qué calculista no piensa que sus números están no sólo abstraídos por el entendimiento de todo sujeto, sino que es preciso también distinguirlos verdaderamente por la imaginación?” (*Reglas*, R. XIV, 165-66)²⁶.

Para evitar caer en el más grave defecto de la filosofía, en el que se mezclan las proposiciones ciertas y evidentes con las conjeturas probables sobre temas oscuros, dice Descartes, es necesario reconocer la existencia de las dos únicas acciones del entendimiento “por las que podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor alguno de error: ... la intuición y la deducción” (*Reglas*, R. III, 79).²⁷

La *intuición*, de acuerdo con Descartes, no es “el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre

²⁶ “Quæ omnia quamvis fuse hic deducam, ita tamen præoccupata sunt mortalium ingenia, ut verear adhuc, ne valde pauci hac in parte ab omni errandi periculo sint satis tuti, explicationemque mei sensus nimis brevem in longo sermone reperiant; ipsæ enim artes Arithmetica et Geometria, quamvis omnium certissimæ, nos tamen hic fallunt: quis enim Logista numeros suos ab omni subjecto, non modo per intellectum abstractos, sed per imaginationem etiam vere distinguendos esse non putat?” (AT, X, 446).

²⁷ “Sed ne deinceps in eundem errorem delabamur, hic recensentur omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque ullo deceptionis metu possimus pervenire: admittunturque tantum duæ, intuitus scilicet et deductio” (AT, X, 368).

No se entiende muy bien por qué se traduce “intuitus scilicet et deductio”, del texto original, por “la intuición y la inducción”. Si bien, como señala el traductor, “en latín, *inductio*,... acentúa la analogía con la inferencia o *illatio*” (Navarro Cordón 2003, n. 19, 79), podríamos alegar que nada como la deducción para destacar esta relación. Para Descartes la deducción se refiere a cualquier tipo de inferencia, sin que exista en su obra referencia alguna a la inducción como razonamiento (Hamelin 1949, 89).

Descartes hace una interesante aclaración al reconocer que su uso de la palabra “intuición”, así como de otros términos (“cuyo significado vulgar me verá obligado a cambiar”), no es el que usan las escuelas habitualmente, pues como él dice “sería muy difícil dar los mismos nombres y pensar cosas radicalmente distintas” [“Cæterum ne qui forte moveantur vocis intuitus novo usu, aliarumque, quas eodem modo in sequentibus cogar a vulgari significatione remove, hic generaliter admoneo, me non plane cogitare, quomodo quæque vocabula his ultimis temporibus fuerint in scholis usurpata, quia difficillimum foret iisdem nominibus uti, et penitus diversa sentire; sed me tantum advertere, quid singula verba Latine significant, ut, quoties propria desunt, illa transferam ad meum sensum, quæ mihi videntur aptissima.”] (*Reglas*, 79-80; AT, X, 369). Sobre el sentido de la deducción, la inducción y su relación con la intuición ver Clarke 1986, 58-84.

aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple es más cierta que la misma deducción, la cual, sin embargo,... tampoco puede ser mal hecha por el hombre. Así cada uno puede intuir con el espíritu que existe, que piensa [*se existere, se cogitare*], que el triángulo está definido sólo por tres líneas, la esfera por una sola superficie, y cosas semejantes que son más numerosas de lo que cree la mayoría, precisamente porque desdeñan parar mientes en cosas tan fáciles” (*Reglas*, R. III, 79)²⁸. Para el lector contemporáneo, como advierte Cottingham, el término “intuir” puede suponer una misteriosa y oculta facultad racional, que permite alcanzar la certeza inmediata. Pero en realidad, para Descartes, “intuición es el conocimiento intelectual del tipo más simple y más directo. Para un lector educado del siglo XVII la connotación primaria del verbo *intuire*, que Descartes usa, debió haber sido la de un significado totalmente ordinario y literal de ‘ver’, ‘contemplar’ o ‘estar atento a’ que tiene el verbo en su sentido clásico. Descartes está entonces apoyándose en una comparación implícita entre la aprehensión mental y la visión ocular ordinaria. La comparación de carácter general entre entendimiento y visión tiene una larga prosapia, se halla en Platón y Plotino y juega un papel destacado en los escritos de San Agustín. En Descartes no se encuentra restringido al uso de *intuire* sino que reaparece en un número diferente de formas a lo largo de sus escritos, su manifestación más señalada es el uso de frases como *lumen naturale*, *lumen naturae* y *lux rationis* (luz natural, luz de la naturaleza, luz de la razón) y se encuentran aquí y allá tanto en sus primeras obras como en sus trabajos de madurez, todos estos términos los usa para describir los poderes cognoscitivos innatos de la mente” (Cottingham 1995, 47-48).

Más avanzadas las *Reglas*, Descartes insistirá en la necesidad de prescindir de la imaginación, cuando se hace uso de proposiciones que contienen nombres como “*extensión, figura, número, superficie, línea, punto, unidad*, etc.”, en las que su significación es tan estricta “que excluyen algo de lo que en realidad no son distintos”. Tales proposiciones, como por ejemplo que “*la extensión, o la figura no es el cuerpo; el número no es la cosa numerada; la superficie es el límite del cuerpo; la línea el de la*

²⁸ “Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis puræ et attentæ tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis puræ et attentæ non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse supra notavimus. Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia, quæ longe plura sunt quam plerique animadvertunt, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur” (AT, X, 368).

superficie; el punto el de la línea; la unidad no es la cantidad, etc. Todas éstas y las proposiciones semejantes han de ser totalmente apartadas de la imaginación para que sean verdaderas” (*Reglas*, R. XIV, 164)²⁹.

Por otra parte, en la regla III antes referida, se reconocen algunas de las formulaciones más clásicas de la filosofía cartesiana madura. La más destacada, probablemente, es la que se refiere a la refutación de uno de los dogmas mejor establecidos del empirismo aristotélico-escolástico³⁰. Se trata de esa especie de “empirismo de sentido común”, que dominaba el pensamiento pre-cartesiano, y que consideraba los sentidos y la imaginación como instrumentos fiables de conocimiento. Esta crítica a los sentidos es una de las posiciones que mejor habrán de caracterizar al racionalismo cartesiano y que constituirá uno de los pilares más firmes de su concepción del conocimiento científico y, por consiguiente, de su idea de mente racional. En palabras de Ortega y Gasset, el “sensualismo aristotélico” es destituido de su lugar privilegiado por el Racionalismo cartesiano al “poner en la picota el principio de que parte el método aristotélico-escolástico: «Nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos»”. Dicho principio habría de transformarse en este otro, que afirmaría que “Nada hay de real con seguridad en los sentidos más que lo que el intelecto decida y ponga en ellos”. A lo largo de la mayor parte de sus obras, Descartes hará una firme insistencia “en la censura de los sentidos y su definitiva cesantía como fundamentos de la verdad”, pues, como sostiene Ortega, “es en él doctrina básica –por su importancia decisiva y su primordialidad en el buen orden de las razones que es el conocer– que no es posible conocer, ni siquiera entender, una verdad auténtica si no se ha logrado previamente amputar en nosotros la creencia –a su juicio meramente

²⁹ “Ac magni est momenti distinguere enuntiationes, in quibus ejusmodi nomina: *extensio, figura, numerus, superficies, linea, punctum, unitas*, etc., tam strictam habent significationem, ut aliquid excludant, a quo revera non sunt distinctæ, ut cum dicitur: *extensio, vel figura non est corpus; numerus non est res numerata; superficies est terminus corporis, linea superficiei, punctum lineæ; unitas non est quantitas*, etc. Quæ omnes et similes propositiones ab imaginatione omnino removendæ sunt, ut sint veræ;...” (AT, X, 445).

Como resulta evidente, en las *Reglas* se puede leer con claridad “la distinción entre las capacidades puramente intelectuales de la mente y la imaginación corpórea que se convertirá en básica dentro de la filosofía de Descartes, un correlato epistemológico del dualismo entre el cuerpo y el alma intelectual” (Williams 1996, 19).

³⁰ No queremos dejar de señalar que también aquí se halla, de alguna manera, presente la relación cartesiana entre la existencia y el *cogito* (*se existere, se cogitare*), insoluble en la formulación de este último, como resultado del ejercicio de la intuición, es decir, por la concepción clara que tiene la mente de las naturalezas simples, de su propia existencia y pensamiento.

instintiva, animal– en la veracidad de los sentidos, o, como él dice, sin *abducere mentem a sensibus*” (1992, 236).

La experiencia sensible, como habrá de señalar más adelante Descartes, no puede engañar al entendimiento, si éste intuye de modo preciso su objeto. Para que ello sea así, es necesario que reúna cuatro condiciones: que lo tenga en sí mismo o en la imaginación, que no juzgue que la imaginación refleja fielmente los objetos que le transmiten los sentidos, que no crea que los sentidos son fieles reproductores de las cosas y que no crea que las cosas son así tal y como aparecen siempre. El pensamiento que tengamos sobre las cosas determina nuestro conocimiento y nuestras percepciones de la realidad. Descartes pone en cuestión, como advirtiera Ortega, el dogma escolástico que hiciera universal Santo Tomás de Aquino con la célebre sentencia: “nada hay en mi corazón que antes no haya pasado por mis sentidos”. El hombre sabio, afirma Descartes, “nunca afirmará que eso mismo ha pasado íntegro y sin mutación alguna de las cosas exteriores a los sentidos, y de éstos a la imaginación, a no ser que antes haya conocido esto mismo por alguna otra razón”. El conocimiento lejos de ser una especie de experiencia pasiva, es una verdadera acción transformadora de la realidad: “Pues componemos nosotros mismos las cosas que entendemos, cada vez que creemos que en ellas se encuentra algo que nuestra mente en ninguna experiencia ha percibido inmediatamente”. Esta concepción del conocimiento permite descubrir, al mismo tiempo, que la mayor fuente de error está en el uso que hacemos de nuestro propio instrumento de conocimiento, pues “sólo podemos engañarnos en cuanto que nosotros mismos componemos de algún modo las cosas que creemos” (*Reglas*, R. XII, 142-143)³¹.

4. *Mathesis Universalis*

Según Descartes, su método se encuentra perfilado desde la antigüedad en la Aritmética y en la Geometría. Ya los antiguos geómetras habían hecho uso de cierto análisis, cuyo

³¹ “Componimus autem nos ipsi res quas intelligimus, quoties in illis aliqui inesse credimus, quod nullo experimento a mente nostra immediate perceptum est: ut si ictericus sibi persuadeat res visas esse flavas, hæc ejus cogitatio erit composita, ex eo quod illi phantasia sua repræsentat, et eo quod assumit de suo, nempe colorem flavum apparere, non ex oculi vitio, sed quia res visæ revera sunt flavæ. Unde concluditur, nos falli tantum posse, dum res quas credimus a nobis ipsis aliquod modo componuntur” (AT, X, 423).

conocimiento, sin embargo, no fueron capaces o no quisieron legar claramente a la posteridad³². Este anticipo del método por los antiguos lleva a Descartes a considerar que, a pesar de los numerosos obstáculos que se interponen al correcto ejercicio de la razón, “tiene la mente humana no sé qué de divino, en donde las primeras semillas de pensamientos útiles han sido arrojadas de tal modo que con frecuencia, aun descuidadas y ahogadas por estudios contrarios, producen un fruto espontáneo” (*Reglas*, R. IV, 85-86)³³.

Tanto la Aritmética como la Geometría, de acuerdo con Descartes, son frutos espontáneos de los “principios innatos” del método. En este sentido, Descartes no sólo apela a la autoridad de los antiguos, sino a la propia naturaleza humana: el método era utilizado por los antiguos geómetras y matemáticos, gracias a que los principios de ese método se encuentran originalmente en la naturaleza misma del pensamiento. El método se presenta así como el fundamento, la estructura misma del pensar y del razonamiento. El almacén sobre el cual se habrá de instaurar, en adelante, la mente humana.

La *Mathesis* no se reduce al aprendizaje de una cierta técnica de los números que permita la resolución de acertijos inútiles, pues aunque Descartes hable de figuras y números en sus reglas, no se refiere a las matemáticas con ello, sino a lo propiamente *matemático*. Como dice en la regla IV, “en absoluto pienso aquí en la Matemática corriente, sino que expongo cierta disciplina distinta, de la cual aquéllas son más bien envoltura que partes. Pues ésta debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y desplegarse para hacer salir de sí verdades respecto de cualquier asunto” (*Reglas*, R. IV, 87)³⁴. El valor de esta disciplina, mayor que el de cualquier saber heredado, radica en que es la fuente de todo conocimiento y que es accesible a todos los hombres en general. Aunque lo numérico haya llegado a caracterizar lo matemático, la *Mathesis* no se limita a las matemáticas. Lo numérico es algo matemático, pero no a la

³² Es importante señalar que la ciencia moderna nace bajo la idea de “comunidad universal”, es decir, bajo el principio fundamental de *transmisión* del conocimiento. De hecho, Descartes piensa en el método como un instrumento que puede ser utilizado por todos y no solamente por algunos iniciados. Contrasta, sin embargo, la costumbre de encubrir los propios descubrimientos, corriente en la época de Descartes (Williams 1996, 29).

³³ “Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut sæpe, quantumvis neglecta et transversis studiis suffocata, spontaneam frugem producant” (AT, X, 373).

³⁴ “Et quamvis multa de figuris et numeris hic sim dicturus, quoniam ex nullis aliis disciplinis tam evidèntia nec tam certa peti possunt exempla, quicumque tamen attente respexerit ad meum sensum, facile percipiet me nihil minus quam de vulgari Mathematica hic cogitare, sed quamdam aliam me exponere disciplinam, cujus integumentum sint potius quam partes. Hæc enim prima rationis humanæ rudimenta continere, et ad veritates ex quovis subjecto eliciendas se extendere debet...” (AT, X, 373-374).

inversa, pues “la misma matemática es sólo una configuración determinada de lo matemático” (Heidegger 1992, 70). Para Marion, Descartes da un golpe de timón respecto a la tradición aristotélica cuando sustituye la matemática por la *Mathesis*, pues no se trata ya de “una matemática universal, es decir, que le proporcione sus principios a las matemáticas particulares y, por consiguiente, limitada únicamente a la cantidad..., sino [de] una «ciencia universal» que no gobierna tanto la cantidad, de la que podrá hacer abstracción, cuanto el orden y la medida. Sustitución decisiva: mientras que la matemática universal (en Aristóteles, como en Proclo y en Jámblico) ratifica la cesura entre lo «físico» y lo «matemático», definiéndose en su cantidad abstracta, la *Mathesis universalis* sólo alcanza la matematicidad no-matemática de las matemáticas para soldar de inmediato la cesura de la abstracción; en efecto, pasando al segundo grado de abstracción (orden y medida), procede enseguida a la abolición de las distinciones que imponía el primero (cantidad aparte de la «materia»). La matemática universal era universal en la medida en que seguía siendo matemática; la *Mathesis universalis* es universal en la medida en que no es solamente matemática” (Marion 2008, 80-81).

De acuerdo con Descartes, los “primeros creadores de la Filosofía”, quienes cultivaban el conocimiento matemático, no admitían “en el estudio de la sabiduría a nadie que no supiese Mathesis, como si esta disciplina pareciese la más fácil y sobremanera necesaria de todas para educar los espíritus y prepararlos para comprender otras ciencias más altas” (*Reglas*, R. IV, 88)³⁵. Etimológicamente “lo matemático”, según Heidegger, “viene de τὰ μαθήματα, lo que se *puede aprender*, y por eso también lo que se puede enseñar; μανθάνειν significa aprender, y μόθησις la enseñanza, en un doble sentido: enseñanza como buscar el aprendizaje y aprender, y enseñanza como aquello que se enseña” (1992, 70-1).

La *Mathesis*, además de la Aritmética y la Geometría, estaría conformada por disciplinas como la Astronomía, la Música, la Óptica, la Mecánica y todas “aquellas en las que se estudia cierto orden y medida”, sin importar “si tal medida ha de buscarse en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos o en cualquier otro objeto”. Esta ciencia general sobre *el orden y la medida*, “no adscrita a una materia especial”, se conoce como *Mathesis Universalis*. Ella contendrá “todo aquello por lo que las otras

³⁵ “Cum vero postea cogitarem, unde ergo fieret, ut primi olim Philosophiæ inventores neminem Matheseos imperitum ad studium sapientiæ vellent admittere, tanquam hæc disciplina omnium facillima et maxime necessaria videretur ad ingenia capessendis aliis majoribus scientiis erudienda et præparanda...” (AT, X, 375-376).

ciencias son llamadas partes de la Matemática” (*Reglas*, R. IV, 91)³⁶. La *Mathesis Universalis* es, en este sentido, el núcleo que determina la unidad de la ciencia y que la define en su modernidad, esto es, “Descartes formula aquí, a través de una reflexión sobre la esencia de la matemática, la idea de una *scientia universalis*, la ciencia única y normativa, que relaciona y configura todo” (Heidegger 1992, 99-100).

En adelante, lo matemático define el orden del conocimiento, lo que propiamente se puede conocer. Sólo aquello que pueda ser determinado como matemático podrá ser conocido y, a la inversa, sólo aquello que pueda ser aprendido y enseñado posee el carácter de lo matemático, esto es, lo susceptible de ser conocido-aprendido. Por ello es que “Μάθησις quiere decir el aprender; μαθήματα lo aprendible. Según lo dicho, con esta denominación se mientan pues las cosas en cuanto son aprendibles. Aprender es un modo del tomar y del apropiarse” (Heidegger 1992, 72). El método es el instrumento mediante el cual lo matemático construye el reticulado que hará posible, en adelante, la práctica del conocimiento, pues “*Todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad...*” (*Reglas*, R. V, 93; AT, X, 379).

Esto significa que, a partir de este momento, todas aquellas disciplinas que desprecien “el orden y la disposición” gradual del conocimiento, quedarán al margen de la definición moderna del concepto de ciencia. Una disciplina, de acuerdo con Descartes, que no tome en consideración la organización, en una escala de lo simple a lo complejo según un orden matemático, será como un hombre que intente llegar de un salto desde el primer piso de un edificio hasta la azotea, sin contar con las escaleras. No de otra manera, sostiene, “proceden todos los astrólogos, que no conociendo la naturaleza de los cielos, e incluso no habiendo observado con perfección siquiera sus movimientos, esperan poder indicar sus efectos. Así la mayoría de los que estudian la

³⁶ “Quæ me cogitationes cum a particularibus studiis Arithmeticae et Geometriae ad generalem quamdam Matheseos investigationem revocassent, quæsi inprimis quidnam præcise per illud nomen omnes intelligant, et quare non modo jam dictæ, sed Astronomia etiam, Musica, Optica, Mechanica, aliæque complures, Mathematicæ partes dicantur. Hic enim vocis originem spectare non sufficit; nam cum Matheseos nomen idem tantum sonet quod disciplina, non minori jure, quam Geometria ipsa, <omnes disciplinæ> Mathematicæ vocarentur. Atqui videmus neminem fere esse, si prima tantum scholarum limina tetigerit, qui non facile distinguat ex iis quæ occurrunt, quidnam ad Mathesim pertineat, et quid ad alias disciplinas. Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus ordo vel mensura examinatur, ad Mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto, talis mensura quærenda sit; ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quæ id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiæ addictam quæri potest, eandemque, non ascititio vocabulo, sed jam inveterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliæ scientiæ Mathematicæ partes appellantur” (AT, X, 377-378).

Mecánica sin la Física... Así también aquellos filósofos que, descuidando las experiencias, piensan que la verdad surgirá de su propio cerebro, como Minerva del de Júpiter” (*Reglas*, R. V, 93-94)³⁷.

Cualquier saber que tenga pretensiones de conocimiento auténtico y cierto, habrá de tener como fundamento lo matemático (*Mathesis*), el orden y la medida conformando la experiencia y las posibilidades de verificación. En caso contrario, como señala Heidegger, “un saber que no pone a sabiendas su fundamento, limitándose en él, no es un saber sino sólo un opinar” (1992, 76).

Si algo caracteriza al siglo XVII, es el cambio que se produce en el conocimiento, en los modos de conocer, así como en la concepción de la Naturaleza. Como una consecuencia de la *revolución copernicana*, la Naturaleza es obligada a ajustarse a los estrechos límites que le impone el sujeto de la ciencia más allá de la percepción sensible. En lugar de ser ella la que revele sus secretos, se le impone una forma, un modo preciso por el que se le conoce. Esto es lo esencialmente matemático: la imposición de algo que no pertenece al objeto de conocimiento, sino que es propio del sujeto que conoce. En palabras de Heidegger, “las μαθήματα, lo matemático, es aquello «de» las cosas, que en verdad ya conocemos; por consiguiente no es algo que extraemos de las cosas sino algo que, en cierto modo, llevamos con nosotros mismos. Desde aquí podemos comprender ahora por qué es matemático el número.” Los números, agrega Heidegger, son lo más inmediato y conocido de las cosas que, empero, no extraemos de ellas. Precisamente por eso “son los números lo más conocido de lo matemático” (1992, 75-6).

Esta imposición abre la posibilidad del conocimiento cierto, es decir, científico, pues lo matemático es aquello conforme a lo cual comprendemos las cosas en general como cosas: “Lo matemático es aquella posición fundamental en la cual nos proponemos las cosas en aquel modo en que ya nos son dadas, y deben ser dadas. Por eso lo matemático es el presupuesto básico del saber de las cosas” (Heidegger 1992, 76). Ahora bien, que el rasgo fundamental de la ciencia moderna sea lo matemático, “no quiere decir que en esta ciencia se haya trabajado con la matemática, sino que en ella se

³⁷ “Ita faciunt omnes Astrologi, qui non cognita cœlorum natura, sed ne quidem motibus perfecte observatis, sperant se illorum effectus posse designare. Ita plerique, qui Mechanicis student absque Physica, et nova ad motus ciendos instrumenta fabricant temere. Ita etiam Philosophi illi, qui neglectis experimentis veritatem ex proprio cerebro, quasi Jovis Minervam, orituram putant” (AT, X, 380).

ha preguntado de un modo que tuvo como *consecuencia* que la matemática, en el sentido más limitado, debió entrar en juego” (Heidegger 1992, 77).

Heidegger ofrece una excelente explicación del proyecto matemático, del que participa Descartes, cuando describe el modo imaginario de realizar el experimento de la caída de los graves, de Galileo. Cuando hablaba de un “cuerpo abandonado a sí mismo”, dice Heidegger, Galileo se estaba refiriendo a un cuerpo que no existe y que no puede ser conocido mediante ningún tipo de experimento. Eso, empero, no representa un obstáculo para que la ciencia moderna pretenda fundarse en la experiencia, en contraposición a las prácticas escolásticas y medievales de conocimiento. ¿De qué tipo habría de ser esta experiencia, cuando se “habla de una cosa que no existe”? La representación hecha por Galileo, sostiene Heidegger, “exige una representación fundamental de las cosas que contradice la habitual”. Esa representación contraria a los modos habituales de representarse las cosas, es lo que caracteriza lo matemático (*Mathesis*), determinando de una manera no sensible su naturaleza. Su determinación fuera de la experiencia sensible posibilita y abre el camino a una idea nueva de la ciencia, en la que sus determinaciones no son arbitrarias, pero tampoco evidentes por sí mismas. La dificultad que ello supuso, llevó al pensamiento científico a una larga lucha contra los sentidos y la percepción directa, “fue preciso –en palabras de Heidegger– transformar la manera de nuestro acceso a las cosas en coincidencia con el logro de un nuevo modo de pensamiento” (1992, 89).

Cuando Galileo llevó a cabo su experimento, afirmó que los cuerpos, independientemente de su peso y figura, caerían a la misma velocidad. Sin embargo, la experiencia directa mostraba que los cuerpos lanzados a la vez, caían a distintos intervalos de tiempo. En contra de esta evidencia aparentemente refutatoria y palmaria, Galileo siguió sosteniendo su principio de que la diferencia de los tiempos de caída era debida a la resistencia del aire, no a las cualidades naturales de los cuerpos. Todos los cuerpos, para la naciente física, eran iguales, independientemente del lugar que estos ocuparan.

Aunque Galileo y sus críticos observaron el mismo acontecimiento, hicieron lecturas diferentes de la experiencia. La interpretación galileana del movimiento, en contra de las expectativas corrientes, tenía como fundamento principal la “determinación de que el movimiento de todo cuerpo es uniforme y rectilíneo, si se excluye todo obstáculo”, alterándose también “uniformemente al sufrir la influencia de una fuerza constante”. Galileo afirma, de acuerdo con Heidegger, “*Mobile... mente*

concipio omni secluso impedimento – «concibo en mi mente algo movable totalmente abandonado a sí mismo». Ese «concebir en la mente» es aquel «darse a sí mismo un conocimiento» a partir de una determinación sobre las cosas. Es un procedimiento que Platón caracteriza, con respecto a la μάθησις, de la siguiente manera... (*Menon*, 5 d 4)..., «extrayendo y levantando –pasando por encima de lo otro– el conocimiento mismo a partir de sí mismo» (Heidegger 1992, 90). En esta misma dirección, Descartes sostiene que “cada cosa debe ser considerada en relación a nuestro conocimiento de modo diferente que si hablamos de ella en cuanto existe realmente” (*Reglas*, R. XII, 135; AT, X, 418)³⁸.

Según Heidegger este ejercicio de concebir en la mente (*mente concipere*) permite considerar “de antemano aquello que debe ser uniformemente determinante para todo cuerpo como tal”. Así, de este modo, se puede caracterizar lo propiamente matemático como “un conocimiento, que se da a sí mismo aquello que toma, y se lo da como aquello que ya tiene”. Pero no es ésta su única característica. Lo matemático determina, o mejor, predetermina axiomáticamente el conocimiento de todas las cosas, es decir, define previamente qué y cómo han de ser consideradas, estableciendo de antemano su fundamento. Esta predeterminación fundada en principios, define la estructura en la que cada cosa se relaciona con las demás (Heidegger 1992, 91).

En este sentido, la Naturaleza deja de ser el ámbito que desde dentro definen los cuerpos por su movimiento o por su esencia, ordenada jerárquicamente por lugares de acuerdo a la centralidad de la tierra y sus órbitas concéntricas. La “Naturaleza es ahora el ámbito configurado en el proyecto axiomático de la conexión de movimientos uniformes espacio-temporales. Los cuerpos sólo pueden ser cuerpos en tanto están incluidos y entretejidos en ese ámbito”. Los cuerpos, los objetos, dejan de ser importantes por sí mismos, esto es, pierden sus propiedades esenciales y ocultas, sus fuerzas y facultades internas, para mostrarse “en las relaciones de los lugares e instantes, y en las medidas de la masa y de las fuerzas actuantes”, que el proyecto axiomático de la *Mathesis* ha definido para ellos (Heidegger 1992, 92).

Esta predeterminación de lo matemático posibilita y, al mismo tiempo, inhibe los modos de investigación y de la experiencia. Sólo en este nuevo contexto del conocimiento es posible hablar de experimento, es decir, de experiencia definida por

³⁸ Por ello, añade Descartes, “componemos nosotros mismos las cosas que entendemos, cada vez que creemos que en ellas se encuentra algo que nuestra mente en ninguna experiencia ha percibido inmediatamente” (*Reglas*, R. XII, 142-143; AT, X, 423).

principios axiomáticos, y no por la simple percepción de los sentidos. Como sostiene Heidegger, “Sobre la base de lo matemático la *experientia* se transforma en experimento en sentido moderno. La ciencia es experimental sobre la base del proyecto matemático. El impulso experimentador que busca los hechos, es la consecuencia necesaria de la actitud matemática previa que pasa por alto todos los hechos” (Heidegger 1992, 92).

El conocimiento de la Aritmética y de la Geometría es aquí de gran utilidad, pero no en el sentido en el que, hasta este momento, se han aprendido estas ciencias, sino en el sentido de la *Mathesis Universalis*. Para Descartes la importancia que tiene la *Mathesis* es tal que “no ha sido inventada por razón de problemas matemáticos, sino más bien que éstos deben ser aprendidos casi sólo para cultivar este método” (*Reglas*, R. XIV, 161)³⁹. El recurso a la medición numérica y al cálculo, necesarios para la determinación de las cosas dentro de la Naturaleza, convierte a la matemática en lo matemático por excelencia. Como se ha señalado, ello no significa que éste sea el fundamento del pensamiento científico moderno. Las matemáticas y la geometría son una consecuencia del proyecto matemático, no su causa. El desarrollo e implementación de los distintos cálculos y geometrías, “fue posible... sobre la base del rasgo matemático fundamental del pensar en general” (Heidegger 1992, 92-3).

La unidad de la ciencia está sustentada sobre la idea de lo matemático, es decir, sobre la idea de la *Mathesis Universalis*, en contra de los principios escolásticos, pues como sostiene Descartes, “todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, no sin duda en cuanto se refieren a algún género del ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras, de modo que cuantas veces se presente alguna dificultad, inmediatamente podamos advertir si sería útil examinar algunas otras primero, y cuáles y en qué orden” (*Reglas*, R. VI, 95)⁴⁰. Una vez anulada la organización del conocimiento en torno “algún género de ente”, como apunta Descartes, se hace posible el conocimiento de las cosas por sus relaciones, de modo que en adelante “las ciencias no se ocupan de las cosas como tales cosas, sino de sus ‘relaciones o proporciones’” (Ortega 1992, 235). Según Descartes, “*Si entendemos perfectamente una cuestión, debemos abstraerla de todo concepto*

³⁹ “...hujusque utilitas est tanta ad altiorē sapientiam consequendam, ut non verear dicere hanc partem nostræ methodi non propter mathematica problemata fuisse inventam, sed potius hæc fere tantum hujus excolendæ gratia esse addiscenda” (AT, X, 442).

⁴⁰ “...monet enim res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorías suas diviserunt, sed in quantum unæ ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrit, statim advertere possimus, utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare” (AT, X, 381).

superfluo, reducirla a la mayor simplicidad y dividirla en las partes más pequeñas que se pueda enumerándolas". Su cumplimiento nos permite, pues, librarnos del pensamiento de que "nos ocupamos de este o aquel objeto", cuando en realidad estamos ocupados "en general tan sólo en comparar ciertas magnitudes entre sí" (*Reglas*, R. XIII, 149-151)⁴¹.

La aplicación de las reglas y principios matemáticos garantiza, a cualquiera que lleve a cabo la indagación acerca del entendimiento y los límites del conocimiento, que todo lo que no pueda llegar a conocer, está más allá de lo que alcanza cualquier otro hombre, y no a su propia incapacidad o a un defecto del método. La indagación acerca del conocimiento del que es capaz la razón humana, estudiando primero lo más útil entre lo más fácil, evitará iniciar investigaciones y trabajos en vano (*Reglas*, R. VIII, 112; AT, X, 396-397).

El método cartesiano no es, en última instancia, sólo un camino hacia una nueva forma de pensar que permite conocer con certeza, sino que además es un camino que implica una idea diferente y novedosa de lo que es el pensamiento y el conocimiento mismo. El "nuevo «modo de pensar» –como advierte Ortega– no consiste sólo en ser un nuevo método para conocer, sino que parte ya de *una idea de lo que es el conocer mismo* completamente distinta de la tradicional. Teoría –*θεωρία*– no es ya contemplación del Ser, sino contemplación de lo *útil en el Ser* para un sistema de deducciones" (Ortega 1992, 235-236). Lo propiamente útil a lo que aquí se hace referencia, no es al simple aprovechamiento práctico, sino a la posibilidad que tienen las cosas, en adelante, de ser deducidas e interpretadas por una teoría.

5. Aproximación a una teoría del conocimiento

Para tener una mayor comprensión acerca de la función que el método cumple en el pensamiento cartesiano, es necesario adentrarse en la teoría del conocimiento que le corresponde, pues, "los procedimientos del método, el arte de investigar la verdad, no pueden comprenderse... sin tener siquiera una ligera noción de las operaciones intelectuales" en juego (Hamelin 1949, 88). Heidegger ha sido crítico con la creencia

⁴¹ "Si quæstionem perfecte intelligamus, illa est ab omni superfluo conceptu abstrahenda, ad simplicissimam revocanda, et in quam minimas partes cum enumeratione dividenda" (AT, X, 430-431).

generalizada de que la teoría del conocimiento es lo que hace moderno el pensamiento cartesiano, respecto al pensamiento medieval. Según esta interpretación, la directriz de la filosofía cartesiana habría sido simplemente “que la duda debe estar en el comienzo de la filosofía, es decir, la reflexión sobre el conocimiento mismo y su posibilidad”, esto es, que “previamente a la teoría sobre el mundo debe elaborarse una teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento será en adelante el fundamento de la filosofía, y eso la hace a ella moderna a diferencia de la medieval” (Heidegger 1992, 98).

Aunque compartimos la convicción de que la modernidad de Descartes se basa en la fundamentación metafísica⁴² que da origen al pensamiento moderno, es decir, al establecimiento de los principios del conocimiento, creemos sin embargo, que dicha fundamentación opera en las formas del pensar y del conocer transformaciones decisivas, respecto a la tradición escolástico-aristotélica. La metafísica cartesiana, como sostiene Hamelin, es “una propedéutica del conocimiento en general, pero en especial, una propedéutica del conocimiento científico” (1949, 104). Por otra parte, la concepción cartesiana de la mente está estrechamente vinculada con la teoría del conocimiento cartesiana, expuesta en las *Reglas* como en ningún otro lugar de su obra.

Respecto a las operaciones mentales en juego, para Descartes la evidencia y la certeza de la intuición, que se requieren para los enunciados de conocimiento, deben determinar todos nuestros razonamientos. Esto significa, en última instancia, que la deducción ha de equipararse finalmente al modelo de la intuición. La distinción entre deducción e intuición, se justifica “porque muchas cosas se conocen con certeza, aunque ellas mismas no sean evidentes”. Empero, la deducción debe ser llevada a cabo por una serie sucesiva de intuiciones, es decir, “a partir de principios verdaderos conocidos mediante un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento que intuye con transparencia cada cosa en particular”. La sucesión que caracteriza al movimiento deductivo, se contrapone a la “evidencia actual” de la intuición, y funda su certeza en la memoria, lo que permite afirmar a Descartes “que aquellas proposiciones que se siguen inmediatamente de los primeros principios, bajo diversa consideración, son conocidas tanto por intuición como por deducción, pero los primeros principios mismos sólo por

⁴² “Metafísica” o “Filosofía Primera”, en el contexto del pensamiento cartesiano, se refiere fundamentalmente a “los principios del conocimiento” y a su fundamentación, como el propio Descartes advierte en los *Principios*, 16; AT, IXb, 16. Marion señala que el término *Mathesis universalis*, “parece hacerse eco de dos conceptos aristotélicos, la ciencia del ser en cuanto Ser, por una parte, y la filosofía primera (teología), por otra. Hay que advertir inmediatamente que Descartes, siguiendo la tradición de los intérpretes medievales, no distingue la metafísica (*metaphysica generalis*, ontología) de la filosofía primera (*metaphysica specialis*), sino que confunde sus atributos y propiedades” (Marion 2008, 81).

intuición, mientras que las conclusiones remotas no lo son sino por deducción” (*Reglas*, R. III, 80-81)⁴³.

La implementación y el uso del método cartesiano, permiten que el conocimiento, sobre las cosas que realmente se pueden conocer, sea completo. El método, de acuerdo con Descartes, “explica rectamente de qué modo ha de usarse la intuición de la mente para no caer en el error contrario a la verdad y cómo han de ser hechas las deducciones para que lleguemos al conocimiento de todas las cosas”. No existe otro requisito para que el conocimiento sea completo, pues la ciencia sólo puede ser alcanzada mediante las dos operaciones de intuición y deducción. Cualquier operación mental que se pretenda cultivar mediante la Dialéctica o la Lógica escolástica debe ser desechada, en tanto que estas herramientas “deben ser contadas entre los obstáculos, / pues nada puede añadirse a la pura luz de la razón que de algún modo no lo oscurezca” (*Reglas*, R. IV, 85)⁴⁴.

Descartes equipara la deducción con la intuición (regla VII), en virtud de la enumeración completa y el ejercicio de su recorrido, realizado “en un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento”. Como no resulta fácil recordar todo el camino, cuando se deduce por largos encadenamientos una consecuencia verdadera, es necesario recorrer “varias veces con un movimiento continuo del pensamiento, que intuya cada cosa y al mismo tiempo pase a otras, hasta que haya aprendido a pasar tan rápidamente de la primera a la última que, no dejando casi ningún papel a la memoria,

⁴³ “Hinc jam dubium esse potest, quare, præter intuitum, hic alium adjunximus cognoscendi modum, qui fit per deductionem: per quam intelligimus, illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur. Sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimæ res certo sciuntur, quamvis non ipsæ sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis: non aliter quam longæ alicujus catenæ extremum anulum cum primo connecti cognoscimus, etiamsi uno eodemque oculorum intuitu non omnes intermedios, a quibus dependet illa connexio, contemplemur, modo illos perlustraverimus successive, et singulos proximis a primo ad ultimum adhærere recordemur. Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quod in hac motus sive successio quædam concipiatur, in illo non item; et præterea, quia ad hanc non necessaria est præsens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur. Ex quibus colligitur, dici posse illas quidem propositiones, quæ ex primis principiis immediate concluduntur, sub diversa consideratione, modo per intuitum, modo per deductionem cognosci; ipsa autem prima principia, per intuitum tantum; et contra remotas conclusiones, non nisi per deductionem” (AT, X, 369-370).

⁴⁴ “At si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit utendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, et quomodo deductiones inveniendæ sint, ut ad omnium cognitionem perveniamus: nihil aliud requiri mihi videtur, ut sit completa, cum nullam scientiam haberi posse, nisi per mentis intuitum vel deductionem, jam ante dictum sit. Neque enim etiam illa extendi potest ad docendum quomodo hæ ipsæ operationes faciendæ sint, quia sunt omnium simplicissimæ et primæ, adeo ut, nisi illis uti jam ante posset intellectus noster, nulla ipsius methodi præcepta quantumcumque facilia comprehenderet. Aliæ autem mentis operationes, quas harum priorum auxilio dirigere contendit Dialectica, hic sunt inutiles, vel potius inter impedimenta numerandæ, quia nihil puro rationis lumini superaddi potest, quod illud aliquo modo non obscureret” (AT, X, 372-373).

parezca que intuyo el todo de una vez, pues de este modo, al mismo tiempo que se ayuda a la memoria, se corrige la lentitud del espíritu y en cierta manera aumenta su capacidad” (*Reglas*, R. VII, 102-103)⁴⁵.

Ningún género de prueba, a excepción de “la simple intuición”, nos permite concluir mejor la verdad sobre una cuestión, que la “enumeración completa o inducción [deducción]”. Toda vez que “un conocimiento no puede ser reducido a la intuición, sólo nos queda, rechazadas todas las cadenas de los silogismos, este único camino, al cual debemos ofrecer toda confianza. Pues todas las proposiciones que hemos deducido inmediatamente unas de otras, si la inferencia ha sido evidente, han sido ya reducidas a una verdadera intuición” (*Reglas*, R. VII, 104)⁴⁶.

En referencia a la enumeración, como instrumento del conocimiento cierto, Descartes hace una afirmación acerca de la naturaleza del alma, que anticipa su forma de pensar la cuestión de la mente. Si deseamos, dice Descartes, constatar que el alma es in-corpórea, no necesitamos llevar a cabo una enumeración completa ni distinta de todos los entes, como cuando queremos “probar por enumeración cuántos géneros de entes son corpóreos o de alguna manera caen bajo los sentidos”. Por el contrario, si queremos “mostrar que el alma racional no es corpórea, no será necesario que la enumeración sea completa, sino que bastará que reúna todos los cuerpos a la vez en algunos conjuntos, de manera que demuestre que el alma racional no puede ser referida a ninguno de ellos” (*Reglas*, R. VII, 105)⁴⁷. Con ello, Descartes parece querer decir que no es agotando la clase o el género de los seres materiales mediante una enumeración exhaustiva, que llegaremos a la distinción y a la comprensión de las propiedades del alma o de la mente. No es buscando un nuevo género de ser en la realidad material, como alcanzaremos la comprensión del alma racional.

⁴⁵ “Quamobrem illas continuo quodam imaginationis motu singula intuentis simul et ad alia transeuntis aliquoties percurram, donec a prima ad ultimam tam celeriter transire didicerim, ut fere nullas memoriae partes relinquendo, rem totam simul videam intueri; hoc enim pacto, dum memoriae subvenitur, ingenii etiam tarditas emendatur, ejusque capacitas quadam ratione extenditur” (AT, X, 388).

⁴⁶ “Notandum præterea, per sufficientem enumerationem sive inductionem, nos tantum illam intelligere, ex qua veritas certius concluditur, quam per omne aliud probandi genus, præter simplicem intuitum; ad quem quoties aliqua cognitio non potest reduci, omnibus syllogismorum vinculis rejectis, superest nobis unica hæc via, cui totam fidem debeamus adhibere. Nam quæcumque una ex aliis immediate deduximus, si illatio fuerit evidens, illa ad verum intuitum jam sunt reducta” (AT, X, 389).

⁴⁷ “Si vero eadem via ostendere velim, animam rationalem non esse corpoream, non opus erit enumerationem esse completam, sed sufficiet, si omnia simul corpora aliquot collectionibus ita complectar, ut animam rationalem ad nullam ex his referri posse demonstrem” (AT, X, 390).

De acuerdo con Hamelin (1949, 105-106), Descartes tendría ya en las *Reglas* una idea clara referente a la polémica distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. La identificación del cuerpo con lo extenso, así como determinadas necesidades del método, habría llevado a Descartes a distinguir entre ambas sustancias, al igual que lleva a diferenciar la imaginación del entendimiento. La imaginación y la fantasía, según se hace manifiesto a lo largo de su obra, siempre habrán de aparecer bajo la órbita del compuesto mente-cuerpo, en el pensamiento cartesiano.

Tras examinar el “entendimiento puro”, del que depende el conocimiento de todo lo demás, Descartes elabora lo que ha sido denominado por Hamelin como su “psicología”, esto es, el análisis de las facultades mentales de las que dispone el hombre. Para ello, comienza por enumerar los “instrumentos del conocimiento... que son sólo dos, a saber, / la fantasía y los sentidos”. El estudio de estos instrumentos permite comprender por qué la verdad y la falsedad residen en el entendimiento, si bien con frecuencia tienen su origen en ambos: la fantasía y los sentidos. De este modo, es posible examinar cuidadosamente todo aquello que pueda ser engañoso, así como enumerar “todas las vías que se le presentan a los hombres hacia la verdad”, y así poder seguir la más cierta (*Reglas*, R. VIII, 111)⁴⁸.

La cuestión acerca de los límites del conocimiento, debe discutirse bajo dos aspectos separados, según se refiera “a nosotros que somos capaces de conocimiento, o a las cosas mismas que pueden ser conocidas”. Según esta doble separación, el entendimiento, que es “capaz de ciencia”, es “ayudado o impedido por otras tres facultades, a saber, la imaginación, el sentido y la memoria”. Este aspecto de la investigación, se habrá de ocupar de la utilidad o del perjuicio de estas facultades al entendimiento (*Reglas*, R. VIII, 114)⁴⁹.

Ahora bien, para ejercer la intuición y la deducción, al mismo tiempo que se desarrollan la perspicacia y la sagacidad, “las dos facultades principales del espíritu”,

⁴⁸ “...inter cætera enumerabit quæcumque alia habemus instrumenta cognoscendi præter intellectum, quæ sunt tantum duo, nempe phantasia et sensus. Omnem igitur collocabit industriam in distinguendis et examinandis illis tribus cognoscendi modis, vidensque veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse, sed tantummodo ab aliis duobus suam sæpe originem ducere, attendet diligenter ad illa omnia a quibus decipi potest, ut caveat; et enumerabit exacte vias omnes quæ hominibus patent ad veritatem...” (AT, X, 395-396).

⁴⁹ “Ut autem hoc experiamur in quæstione proposita, primo, quidquid ad illam pertinet, in duo membra dividimus: referri enim debet, vel ad nos qui cognitionis sumus capaces, vel ad res ipsas, quæ cognosci possunt; quæ duo separatim discutimus. / Et quidem in nobis advertimus, solum intellectum esse scientiæ capacem; sed a tribus aliis facultatibus hunc juvari posse vel impediri, nempe ab imaginatione, sensu, et memoria” (AT, X, 398-399).

que permiten intuir de manera distinta cada cosa y deducir con arte unas de otras, se debe “*dirigir toda la agudeza del espíritu a las cosas más insignificantes y fáciles, y detenerse en ellas largo tiempo hasta acostumbrarnos a intuir distinta y claramente la verdad*” (*Reglas*, R. IX, 116; AT, X, 400).

La memoria, que suele ser débil y fugaz, de acuerdo con Descartes, se ve “renovada y fortalecida por ese continuo y repetido movimiento del espíritu”, mientras combate la lentitud del espíritu y aumenta su capacidad. Pero esta práctica tiene además una utilidad mayor, pues “reflexionando sobre la mutua dependencia de las proposiciones simples, adquirimos el uso de distinguir inmediatamente qué es más o menos relativo y por qué grados se reduce a lo absoluto” (*Reglas*, R. XI, 125-26)⁵⁰. Este orden de las relaciones tiene que ver, como se ha señalado, con lo matemático, aquello que posibilita el conocimiento bajo las leyes de la *Mathesis Universalis*.

La lectura detenida de la regla XII, justifica la idea de que la filosofía de la mente y la epistemología, así como la teoría del conocimiento y la idea de ciencia, están estrechamente interrelacionadas en la definición general del pensamiento cartesiano. Así mismo, permite alcanzar una comprensión de todos los elementos en juego, necesarios para la definición de esa nueva manera de pensar que requiere la ciencia y que Descartes anuncia en las *Reglas*.

De acuerdo con lo dicho en la regla VIII, acerca de los dos términos en los que se considera la cuestión del conocimiento, es decir, el hombre que conoce y las cosas que deben ser conocidas, la regla XII se ocupa en primer lugar de las facultades que se utilizan para el conocimiento (entendimiento, imaginación, sentidos, memoria), y después, de las cosas en tanto que pueden ser conocidas.

Después de reconocer su deseo de definir lo que es la mente y los modos en los que ésta se relaciona con el cuerpo, Descartes propone partir de una suposición, a la manera en que se proponen las hipótesis en Geometría, para exponer, dice, la “manera más útil a mi propósito de concebir todo lo que hay en nosotros para conocer las cosas” (*Reglas*, R. XII, 128; AT, X, 412). Esta parte de la regla se ocupa de la psicología cartesiana, en contraposición al *De anima* de Aristóteles, pues, según Navarro Cordón, “la nueva significación epistemológica instaurada por la unidad de la ciencia y la

⁵⁰ “Sed insuper advertendum est, maximam hujus regulæ utilitatem in eo consistere, quod ad mutuam simplicium propositionum dependentiam reflectendo, usum acquiramus subito distinguendi, quid sit magis vel minus respectivum, et quibus gradibus ad absolutum reducatur” (AT, X, 409).

Mathesis Universales tiene aquí su correlato epistémico en el orden de las facultades” (*Reglas*, 129, n. 60).

Durante gran parte de la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento, la confusión entre lo material y lo espiritual fue corriente: la materia se hallaba animada por fuerzas y espíritus que la insuflaban de vida. El alma era considerada como principio vital por el aristotelismo escolástico. Como señala Hamelin, “fue necesario el advenimiento de Descartes para hacer posible un monismo de pensamiento, esto es, un monismo idealista”, por cuanto “la metafísica de los filósofos del Renacimiento no es y no podía ser sino una confusión continua de la esencia pensante y de la no pensante, el reino de entidades a medias espirituales y a medias naturales” (Hamelin 1949, p. 13). La distinción radical entre el cuerpo y la mente, permitiría que se abandonara la idea de alma como principio vital, pues “al afirmarse la autonomía e incomunicación entre las sustancias pensante (alma) y extensa (cuerpo), el alma quedaba desvinculada totalmente del cuerpo” y “el fenómeno de la vida” podía ser, a partir de ahí, interpretado “desde una perspectiva mecanicista” (Calvo Martínez 1978, 98)⁵¹.

Ahora bien, en el primer punto de su hipótesis, señala que “se ha de pensar, en primer lugar, que todos los sentidos externos, en cuanto son partes del cuerpo, aunque los apliquemos a los objetos por medio de una acción, es decir, mediante un movimiento local, sin embargo, sienten propiamente por pasión, del mismo modo que la cera recibe la figura del sello” (*Reglas*, R. XII, 129)⁵². Esto, dice Descartes, no es una simple analogía, sino que se cumple rigurosamente, pues “la figura externa del cuerpo sintiente es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello”. Y no ocurre así solamente con los cuerpos sólidos, sino con todas las imágenes y figuras que se forman a través de las percepciones que tienen los sentidos. Esta suposición no contradice ninguna de las consideraciones que tengamos sobre los sentidos, pues “el concepto de figura es tan común y simple que está implicado en todo lo sensible” (*Reglas*, R. XII, 130; AT, X, 413).

⁵¹ Heidegger señala, en su comentario a la ley de movimiento de Newton, con la que, según el filósofo alemán, se abre definitivamente la posibilidad para la transición del mundo ptolemaico al copernicano, que: “El axioma de Newton comienza con: “corpus omne” “todo cuerpo...” Esto quiere decir, que la diferencia entre los cuerpos terrestres y celestes ha caducado. El cosmos no se divide ya en dos ámbitos bien diferenciados, el que está debajo de los astros y el mismo ámbito astral; todos los cuerpos naturales son en esencia iguales” (1992, 86).

⁵² “Concipiendum est igitur, primo, sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis, etiamsi illos applicemus ad objecta per actionem, nempe per motum localem, proprie tamen sentire per passionem tantum, eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo” (AT, X, 412).

Por otra parte, las figuras que se producen cuando los sentidos son tocados o movidos por los objetos, se trasladan “a otra parte del cuerpo, que se llama sentido común (*sensus communis*), de un modo instantáneo y sin que ningún ser pase realmente de uno a otro”, de la misma manera que cuando se escribe, el movimiento afecta a la pluma entera que se utiliza para hacerlo (*Reglas*, R. XII, 131)⁵³.

El sentido común está muy relacionado con la memoria, pues su función es semejante a la de “un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo”, de modo que “esta fantasía es una verdadera parte del cuerpo y de una magnitud tal que sus diversas partes pueden asumir varias figuras distintas entre sí, y que suelen conservarlas durante mucho tiempo”, recibiendo entonces el nombre de memoria (*Reglas*, R. XII, 131-32)⁵⁴.

Del mismo modo que el sentido común es movido por los sentidos, los nervios son puestos en movimiento y tienen origen en el cerebro, que es el lugar donde reside la fantasía y nace la fuerza motriz. La diferencia de movimientos entre la parte inferior y superior de una pluma utilizada para escribir, sirve igualmente para explicar “cómo la fantasía puede ser causa de muchos movimientos en los nervios, sin que sus imágenes, sin embargo, las tenga en ella expresas, sino algunas otras de las cuales pueden seguirse estos movimientos”. Esto explicaría también nuestros movimientos puramente orgánicos, semejantes al movimiento de los animales, “aunque en ellos no se admita en absoluto ningún conocimiento de las cosas, sino tan sólo una imaginación puramente

⁵³ “...figuram quam recipit deferri ad aliam quamdam corporis partem, quæ vocatur sensus communis, eodem instanti et absque ullius entis reali transitu ab uno ad aliud: plane eodem modo, quo nunc, dum scribo, intelligo eodem instanti quo singuli characteres in charta exprimuntur, non tantum inferiorem calami partem moveri, sed nullum in hac vel minimum motum esse posse, quin simul etiam in toto calamo recipiatur; atque illas omnes motuum diversitates etiam a superiori ejus parte in aëre designari, etiamsi nihil reale ab uno extremo ad aliud transmigrare concipiam” (AT, X, 414).

En la *Dióptrica*, al hablar sobre la luz, dirá: “no es necesario suponer que fluya cosa alguna material desde los objetos hasta nuestros ojos para hacernos ver los colores y la luz ni que haya nada en estos objetos que sea semejante a las ideas o sentimientos que de ellos tenemos, de la misma forma que no es necesario afirmar que fluya algo desde los cuerpos que siente un ciego ni que deba pasar a lo largo de su bastón hasta la mano, sino que la resistencia o movimientos de esos cuerpos, que es la única causa de los sentimientos que tiene, no es en nada semejante a las ideas que concibe. De esta forma vuestro espíritu se verá liberado de todas esas pequeñas imágenes que revolotean por el aire, llamadas *especies intencionales*, que tanto trabajan la imaginación de los filósofos” (*Dióptrica*, 62; AT, VI, 85).

⁵⁴ “...concipiendum est, sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, a sensibus externis puras et sine corpore venientes, in phantasia vel imaginatione veluti in cera formandas; atque hanc phantasiam esse veram partem corporis, et tantæ magnitudinis, ut diversæ ejus portiones plures figuras ad invicem distinctas induere possint, illasque diutius soleant retinere: tuncque eadem est quæ memoria appellatur” (AT, X, 414).

corporal; y también cómo se realizan en nosotros mismos todas aquellas operaciones que llevamos a cabo sin ningún concurso de la razón” (*Reglas*, R. XII, 132)⁵⁵.

Descartes realiza aquí, lo que podría llamarse, una primera distinción entre la mente y el cuerpo. Sorprende, sin embargo, el uso del término ‘fuerza’ para referirse a la mente, si bien aclara que no se trata sino de una analogía, pues ningún cuerpo posee ninguna fuerza semejante. Más bien, dice, “se ha de concebir que aquella fuerza por la cual propiamente conocemos las cosas es puramente espiritual y no menos distinta de todo el cuerpo, que la sangre lo es del hueso, o la mano del ojo; y que tal fuerza es única, que o bien recibe las figuras del sentido común simultáneamente con la fantasía o bien se aplica a las que se conservan en la memoria, o bien forma otras nuevas que de tal modo ocupan la imaginación, que muchas veces no se basta para recibir al mismo tiempo las ideas que vienen del sentido común o para transmitir las a la fuerza motriz según la disposición del puro cuerpo”. Sea como sea, “esta fuerza cognoscente a veces es pasiva, a veces activa, unas veces imita al sello, otras a la cera; lo cual, sin embargo, solamente se debe tomar aquí por analogía, pues en las cosas corpóreas no se encuentra absolutamente nada semejante a esta fuerza”. Esta misma y única fuerza recibe, según sus distintas aplicaciones, nombres diversos, pues “si se aplica con la imaginación al sentido común, / es denominada ver, tocar, etc.; si se aplica a la imaginación sola en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, es denominada recordar; si a la imaginación para formar nuevas figuras, decimos imaginar o concebir; si finalmente actúa sola, entender”. De acuerdo a la función que realice, esta fuerza se denomina “entendimiento puro, o imaginación, o memoria, o sentido; pero propiamente se llama espíritu, tanto cuando forma nuevas ideas en la fantasía, como cuando se aplica a las ya formadas”. Esta concepción de la mente y su capacidad de entendimiento, permite comprender, de acuerdo con Descartes, aquello que se le puede pedir a cada facultad y los límites que hay para “suplir las deficiencias del espíritu” (*Reglas*, R. XII, 132-33)⁵⁶.

⁵⁵ “...quomodo phantasia possit esse causa multorum motuum in nervis, quorum tamen imagines non habeat in se expressas, sed alias quasdam, ex quibus isti motus consequi possint: neque enim totus calamus movetur, ut pars ejus inferior; quinimo, secundum majorem sui partem, plane diverso et contrario motu videtur incedere. Atque ex his intelligere licet, quomodo fieri possint omnes aliorum animalium motus, quamvis in illis nulla prorsus rerum cognitio, sed phantasia tantum pure corporea admittatur; item etiam, quomodo fiant in nobis ipsis omnes operationes illæ, quas peragimus absque ullo ministerio rationis” (AT, X, 415).

⁵⁶ “Quinto denique, concipiendum est, vim illam, per quam res proprie cognoscimus, esse pure spiritualement, atque a toto corpore non minus distinctam, quam sit sanguis ab osse, vel manus ab oculo; unicamque esse, quæ vel accipit figuras a sensu communi simul cum phantasia, vel ad illas quæ in memoria servantur se applicat, vel novas format, a quibus imaginatio ita occupatur, ut sæpe simul non sufficiat ad ideas a sensu communi accipiendas, vel ad easdem ad vim motricem juxta puri corporis

Entre el entendimiento y la imaginación existe una influencia recíproca en la que el entendimiento a veces actúa sobre la imaginación y, en otras, ésta actúa sobre aquél. Una relación semejante se presenta entre la imaginación y los sentidos, en tanto que la imaginación, mediante “la fuerza motriz”, se aplica a los objetos, mientras que éstos, a su vez, inscriben en la imaginación las imágenes de sus cuerpos. Esto significa que la memoria, en su aspecto puramente “corporal y semejante a la de los animales”, no se diferencia de la imaginación.

Ahora bien, esta idea de la imaginación permite concluir que, según el objeto del que se ocupe el entendimiento, las facultades de la imaginación y los sentidos pueden prestarle su colaboración o entorpecer su funcionamiento. Si el objeto del que se ocupa el entendimiento carece de cuerpo o de semejanza con lo corpóreo, se “debe prescindir de los sentidos y despojar a la imaginación, en cuanto sea posible, de toda impresión distinta”, para no verse obstaculizado por ellos. En cambio, si lo que interesa al entendimiento es algo que tiene que ver con lo corpóreo, lo mejor es que la imaginación y los sentidos participen con una idea lo más clara posible del objeto. Aunque, en ocasiones, es necesario ver y palpar el objeto en cuestión, en muchas otras ocasiones la multiplicidad de objetos no facilita su intuición clara, por lo que se hace necesario dejar a un lado todo aquello que no tenga que ver con lo que nos ocupa, para poder retener mejor en la memoria su idea, por ejemplo, sustituyendo el objeto por un esquema que defina sus características principales (*Reglas*, R. XII, 134; AT, X, 416-417).

La imaginación, aunque en menor medida que la intuición y el entendimiento, también llega a tener un papel en el pensamiento científico, cuando de lo que hay que ocuparse es de la extensión real de los cuerpos. Es necesario, no obstante, tomar algunas precauciones para su aprovechamiento, evitando las distinciones inútiles y la representación imaginaria de las entidades abstractas, pues cuando nos servimos de la

dispositionem transferendas. In quibus omnibus hæc vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, et modo sigillum, modo ceram imitatur; quod tamen per analogiam tantum hic est sumendum, neque enim in rebus corporeis aliquid omnino huic simile invenitur. Atque una et eadem est vis, quæ, si applicet se cum imaginatione ad sensum communem, dicitur videre, tangere, etc.; si ad imaginationem solam ut diversis figuris indutam, dicitur reminisci; si ad eandem ut novas fingat, dicitur imaginari vel concipere; si denique sola agat, dicitur intelligere: quod ultimum quomodo fiat, fusius exponam suo loco. Et eadem etiam idcirco juxta has functiones diversas vocatur vel intellectus purus, vel imaginatio, vel memoria, vel sensus; proprie autem ingenium appellatur, cum modo ideas in phantasia novas format, modo jam factis incumbit; consideramusque illam ut diversis istis operationibus aptam, atque horum nominum distinctio erit in sequentibus observanda. His autem omnibus ita conceptis, facile colliget attentus Lector, quænam petenda sint ab unaquaque facultate auxilia, et quousque hominum industria ad supplendos ingenii defectus possit extendi” (AT, X, 415-416).

imaginación y deducimos “algo desconocido de algo ya anteriormente conocido, no por eso se encuentra algún nuevo género de ser” (*Reglas*, R. XIV, 157)⁵⁷.

Todo aquello que es conocido en el orden físico, por decirlo así, tiene alguna referencia a la idea de extensión, a la de figura, a la de movimiento y otras cualidades semejantes que podemos reconocer en los distintos objetos o que pueden descubrirse en otros por comparación. De acuerdo con Descartes, “esta idea común no se transfiere de un objeto a otro más que mediante una simple comparación, por medio de la cual afirmamos que lo buscado es según este o aquel respecto semejante, o idéntico, o igual a algo dado: de modo que en todo razonamiento sólo por comparación conoceremos con precisión la verdad” (*Reglas*, R. XIV, 158)⁵⁸.

Cuando no es posible hacer uso de la intuición pura en el conocimiento de un objeto determinado, recurrimos a su comparación con otros objetos, pues “casi toda la industria de la razón consiste en preparar esta operación”, ya que “cuando es clara y simple, no hay necesidad de ninguna ayuda del arte”: sencillamente se basta “la luz natural sola para intuir la verdad que se obtiene por ella”. El “arte”, es decir, el método expuesto en este lugar, pone de manifiesto el modo en que opera la razón. De acuerdo con ello, Descartes sostiene que llevamos a cabo una comparación simple y clara, cuando entre lo que se busca y lo que se conoce hay una naturaleza común. En los otros tipos de comparaciones, se requiere cierta preparación, por cuanto esa naturaleza común no está uniformemente repartida entre los dos términos de la comparación. En ellas son otro tipo de criterios y proporciones los que determinan su relación. La “industria humana”, es decir, el proceso de racionalización y entendimiento, consiste en “reducir estas proporciones, de modo que se vea claramente la igualdad entre lo buscado y algo que sea conocido”. Esta igualdad por la cual se comparan se hace posible por cuanto “admite un más y un menos”, de modo que “todo ello es abarcado por el nombre de magnitud” (*Reglas*, R. XIV, 159)⁵⁹.

⁵⁷ “Ut autem etiam imaginationis utamur adjumento, notandum est, quoties unum quid ignotum ex aliquo alio jam ante cognitio deducitur, non idcirco novum aliquod genus entis inveniri...” (AT, X, 438).

⁵⁸ “...atque hæc idea communis non aliter transfertur ex uno subjecto ad aliud, quam per simplicem comparisonem, per quam affirmamus quæsitum esse secundum hoc vel illud simile, vel idem, vel æquale cuidam dato: adeo ut in omni ratiocinatione per comparisonem tantum veritatem præcise cognoscamus” (AT, X, 439).

⁵⁹ “Notandumque est, comparisones dici tantum simplices et apertas, quoties quæsitum et datum æqualiter participant quamdam naturam; cæteras autem omnes non aliam ob causam præparatione indigere, quam quia natura illa communis non æqualiter est in utraque, sed secundum alias quasdam habitudines sive proportionibus in quibus involvitur; et præcipuam partem humanæ industriæ non in alio collocari, quam in proportionibus istis eo reducendis, ut æqualitas inter quæsitum, et aliquid quod sit

Respecto a las cosas que han de ser conocidas, según nos refiramos a ellas en relación con su existencia corporal o en relación con nuestro conocimiento, decimos que son únicas y *simples* o que están *compuestas*, por ejemplo, de figura y extensión. En relación con el entendimiento, muy pocas cosas son consideradas realmente simples, a excepción de “aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto, que no pueden ser divididas por la mente en varias que sean conocidas más distintamente: tales son la figura, la extensión, el movimiento, etc.” (*Reglas*, R. XII, 136)⁶⁰.

Las cosas consideradas simples con relación al entendimiento pueden ser *puramente intelectuales*, *puramente materiales* o *comunes*. Las puramente intelectuales serían las que el entendimiento conoce “mediante cierta luz connatural y sin la ayuda de ninguna imagen corpórea”, pues no hay “idea corpórea que nos represente qué es el conocimiento, qué la duda, qué la ignorancia, qué la acción de la voluntad”. Para conocer este tipo de cosas basta con “participar de la razón”, mientras que las puramente materiales “son las que no se conocen sino como existentes en los cuerpos: como son la figura, la extensión y el movimiento, etc.” (*Reglas*, R. XII, 137)⁶¹. Las cosas consideradas comunes (como la existencia, la unidad, la duración, etc.), son aquellas que pueden aplicarse indistintamente tanto a las corporales como a las espirituales. A este tipo de cosas se refieren “también aquellas nociones comunes que son como una especie de vínculos para unir otras naturalezas simples entre sí y en cuya evidencia se apoya cuanto concluimos razonando”. Por eso precisamente, al tener un carácter común, “pueden ser conocidas o por el entendimiento puro / o por el mismo entendimiento que ve las imágenes de las cosas materiales” (*Reglas*, R. XII, 138)⁶². Según Ortega, “en

cognitum, clare videatur. / Notandum est deinde, nihil ad istam æqualitatem reduci posse, nisi quod recipit majus et minus, atque illud omne per magnitudinis vocabulum comprehendi...” (AT, X, 440).

⁶⁰ “Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua est et distincta, ut in plures magis distincte cognitæ mente dividi non possint: tales sunt figura, extensio, motus, etc...” (AT, X, 418).

⁶¹ “Dicimus secundo, res illas, quæ respectu nostri intellectus simplices dicuntur, esse vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes. Pure intellectuales illæ sunt, quæ per lumen quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporeæ adjumento ab intellectu cognoscuntur: tales enim nonnullas esse certum est, nec ulla fingi potest idea corporea quæ nobis repræsentet, quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio, quam volitionem liceat appellare, et similia; quæ tamen omnia revera cognoscimus, atque tam facile, ut ad hoc sufficiat, nos rationis esse participes. Pure materiales illæ sunt, quæ non nisi in corporibus esse cognoscuntur: ut sunt figura, extensio, motus, etc.” (AT, X, 419).

⁶² “Denique communes dicendæ sunt, quæ modo rebus corporeis, modo spiritibus sine discrimine tribuuntur, ut existentia, unitas, duratio, et similia. Huc etiam referendæ sunt communes illæ notiones, quæ sunt veluti vincula quædam ad alias naturas simplices inter se conjungendas, et quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus. Hæ scilicet: quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; item, quæ ad idem tertium eodem modo referri non possunt, aliquid etiam inter se habent diversum, etc.

Descartes, la conexión que el *intuito* advierte y reconoce es una conexión entre ideas como tales. La verdad es aquí primariamente un carácter propio a la relación entre ideas. En segundo lugar –consecuencia de lo anterior– aunque la verdad evidente o *per se notae* no tiene, a fuer de tal, un fundamento o razón fuera de ella, su evidencia no carece de un fundamento interno. En efecto, la conciencia de la necesidad en la conexión de dos ideas se funda en que éstas son simples. La idea simple no permite el error por carecer de toda multiplicidad interior. De aquí que la relación entre dos ideas simples sea también simple. Diríamos que la simplicidad de las ideas cuya conexión se contempla no “deja juego” ni opción a la mente para advertencias diversas entre las cuales elegir y al elegir errar” (Ortega 1992, 330-331).

La conjugación entre las cosas simples, de acuerdo con Descartes, puede ser *necesaria* o *contingente*. Para que sea necesaria se requiere que una cosa simple esté de tal modo implicada en otra, que resulte imposible pensarlas de manera independiente, como ocurre con la duración y el movimiento, por ejemplo, o con la figura y la extensión. Con relación a esta cuestión, Descartes sugiere que la necesidad no se encuentra únicamente en las cosas sensibles, sino también en las del pensamiento, como ocurre en el caso de la duda, pues “si Sócrates dice que duda de todo, de aquí se sigue necesariamente: luego sabe al menos esto: que duda; y también: luego conoce que algo puede ser verdadero o falso, etc., pues todo esto está en la naturaleza de la duda” (*Reglas*, R. XII, 140).

Por otra parte, la unión contingente entre dos cosas simples supone una relación que de ninguna manera puede ser considerada inseparable, como cuando sin ninguna dificultad podemos pensar las dos separadamente; por ejemplo “cuando decimos que un cuerpo es animado” o “que un hombre está vestido” (*Reglas*, R. XII, 140)⁶³.

En relación con la necesidad y la contingencia de las uniones de cosas simples, se producen equívocos cuando consideramos como contingentes uniones que son necesarias y, a la inversa, uniones que creemos necesarias cuando son contingentes. Esto ocurre cuando no se tiene en cuenta la verdadera relación existente entre ambas, como sucede en las proposiciones “existo, luego Dios existe” y “entiendo, luego tengo

Et quidem hæ communes possunt vel ab intellectu puro cognosci, vel ab eodem imagines rerum materialium intuentur” (AT, X, 419-420).

⁶³ “Neque tantum in sensibilibus hæc necessitas reperitur, sed etiam, ex. gr., si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur: ergo hoc saltem intelligit, quod dubitat; item, ergo cognoscit aliquid posse esse verum vel falsum, etc., ista enim naturæ dubitationis necessario annexa sunt. Contingens vero est illarum unio, quæ nulla inseparabili relatione conjunguntur: ut cum dicimus, corpus esse animatum, hominem esse vestitum, etc.” (AT, X, 421).

un alma distinta del cuerpo”, que para Descartes son ejemplos de relaciones necesarias, en contra de la opinión generalizada que las considera contingentes (*Reglas*, R. XII, 140-141)⁶⁴.

Descartes fundamenta lo que denomina “ciencia humana” en esta distinción de las cosas simples y en el papel que juegan en la composición de las cosas complejas o compuestas: “toda la ciencia humana consiste en esto sólo: que veamos distintamente cómo esas naturalezas simples concurren a la composición de otras cosas”. Resulta esclarecedor, en lo que se refiere a la mente racional y la idea de la ciencia moderna, cuando al referirse a las cuestiones difíciles advierte que “siempre que se propone alguna dificultad para examinarla, casi todos se detienen en el umbral, no sabiendo a qué pensamientos deban entregar la mente, y pensando que han de buscar algún nuevo género de ente, desconocido antes para ellos.” En lugar de concentrarse en lo más evidente, lo que se suele hacer, dice Descartes, es dirigir el espíritu a “lo más difícil, y esperan inciertos si por causalidad, errando por el espacio vacío de las numerosas causas, se encontrará algo nuevo” (*Reglas*, R. XII, 146-147)⁶⁵.

En última instancia, se puede afirmar que Descartes anticipa en las *Reglas* el contexto en el que se desenvolverá la polémica en torno a su distinción de lo extenso y lo pensante, que tendrá su expresión definitiva en las *Meditaciones metafísicas* (1641). La modernidad del pensamiento cartesiano, en gran medida minimizada por su reducción a un sólo aspecto de su filosofía, tiene en nuestros hábitos inveterados de pensamiento y en el propio estilo de Descartes a sus grandes enemigos. Con respecto a lo primero, como bien dice Heidegger, parafraseando al propio Descartes, lo que nos “impide el acceso a las proposiciones filosóficas esenciales”, es “que no pensamos de

⁶⁴ “Atque etiam multa sæpe necessario inter se conjuncta sunt, quæ inter contingentia numerantur a plerisque, qui illorum relationem non animadvertunt, ut hæc propositio: sum, ergo Deus est; item, intelligo, ergo mentem habeo a corpore distinctam, etc.” (AT, X, 421-422).

El lector atento no habrá dejado de reconocer en las tres referencias últimas, algunas de las formulaciones claves del pensamiento cartesiano. No obstante, aún habrá de pasar algún tiempo antes de que llegue a su formulación definitiva. En cualquier caso, es posible observar el trabajo de preparación que Descartes realiza en este punto de su obra, en el que se le ve allanando el camino a la cuestión más importante que aquí nos ocupa: la distinción cuerpo-mente.

⁶⁵ “Colligitur tertio, omnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturæ istæ simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant. Quod perutile est annotare; nam quoties aliqua difficultas examinanda proponitur, fere omnes hærent in limine, incerti quibus cogitationibus mentem debeant præbere, et rati quærendum esse novum aliquod genus entis sibi prius ignotum: ut si petatur quid sit magnetis natura, illi protinus, quia rem arduam et difficilem esse augurantur, ab iis omnibus quæ evidentia sunt animum removentes, eundem ad difficillima quæque convertunt, et vagi exspectant utrum forte per inane causarum multarum spatium oberrando aliquid novi sit reperturus” (AT, X, 427).

modo suficientemente simple y esencial”, sino “que con demasiada facilidad y prontitud echamos mano de nuestras opiniones previas” (2000, 133). En lo que se refiere al propio modo de pensar de Descartes, se constata que “le corresponde el hecho de que un pensar, en la *misma* originariedad hacia la que se abre paso, se pone también a sí mismo su *propio* límite” (Heidegger 2000, 139).

En juego está la práctica cartesiana, señalada por Gilson, de “verter vino nuevo en odres viejos”, como se verá más adelante. El nuevo paradigma, del que se hace abanderado Descartes, comparte no obstante, como ha destacado Marion (2008), un amplio espectro de intereses y puntos de acuerdo con el paradigma aristotélico escolástico.

CAPÍTULO II

UNA COSA QUE PIENSA COMO LÍMITE DE LA DUDA

1. Introducción

En el capítulo anterior se dijo que para formar y consolidar la nueva manera de pensar que se propone Descartes, es decir, aquella que permitiría la constitución de la ciencia moderna y la fundamentación del conocimiento en la certeza, primero había sido necesario definir un método. Esta definición del método también fue considerada por Descartes, como un paso previo a la revisión crítica de la tradición escolástica y de sus propias opiniones, que se habían ido instalando como creencias sin que la razón participara en su aprobación (*Discurso*, 14; AT, VI, 17).

En el *Discurso del método*, Descartes da cuenta de todo el proceso de *conversión* sufrido por él mismo, gracias al descubrimiento del método y su aplicación en la búsqueda de la certeza. En palabras de su autor, el *Discurso* es una especie de cuadro o de fábula¹, esto es, una recreación alegórica, de carácter didáctico, que permite reconstruir la transformación y la ruptura que se ha de producir en el pensamiento humano, en virtud del sometimiento de la razón a la disciplina científica, que es, en todo caso, lo propiamente matemático. El “sujeto” que protagoniza el *Discurso*, el primero que se somete a seguir el método, representa a todos los sujetos en general y a ninguno en particular, es decir, representa al sujeto que decide tomar el camino de la ciencia para buscar la certeza. De acuerdo con Heidegger, “este yo elevado a *subiectum* eminente en razón de lo matemático, no es según su sentido nada «subjetivo» al modo de una

¹ “Con todo me agradecería exponer en este discurso las orientaciones que he seguido, presentando mi vida como un cuadro con la finalidad de que todos puedan juzgar. (...) Por supuesto que propongo este tratado solamente como una historia o, si se prefiere, como una fábula” [“Mais je serai bien aise de faire voir, en ce discours, quels sont les chemins que j’ai suivis, et d’y représenter ma vie comme en un tableau, afin que chacun en puisse juger...”] (...) “Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l’aimez mieux, que comme une fable...”] (*Discurso*, 5; AT, VI, 3-4). Ver introducción de Quintás Alonso a su traducción de los *Principios*.

propiedad casual de un hombre particular” (1992, 103)². Si bien, el género autobiográfico ya había sido utilizado por otros autores, como Montaigne por ejemplo, de acuerdo con Williams, “el *Discurso* muestra a su autor no como un objeto de interés humano para sí mismo o para otros, sino más bien como un ejemplo –aunque un ejemplo genuino y particular– de la mente que es racionalmente dirigida al descubrimiento de la verdad” (Williams 1996, 23)³.

Descartes alcanzará un grado mayor de perfección en el dominio de su estilo en la definición del sujeto cartesiano de la ciencia, llevado a cabo en las *Meditaciones metafísicas*. Del mismo modo que en el *Discurso*, el “yo” que allí habla no hace referencia al Descartes histórico, ni pretende presentar las *Meditaciones* como la descripción de una reflexión de un sujeto particular. Se trata, más bien, de la representación del pensamiento filosófico, en el orden de su descubrimiento y formulación más acabada, que trasciende los límites de la individualidad personal, siguiendo a “la ruta fundamental por la que debería desplazarse el pensamiento humano desde la experiencia cotidiana hacia una mayor perspicacia filosófica” (Williams 1996, 23). Así lo confirma el propio Descartes cuando, en su respuesta a las segundas objeciones, explica el modo geométrico que ha seguido en la exposición de sus meditaciones: “de suerte que, si el lector sigue dicho camino, y se fija bien en todo cuanto encierra, entenderá la cosa así demostrada tan perfectamente, y la hará tan suya, como si él mismo lo hubiera trazado” (*Meditaciones*, 125)⁴.

Esta especie de género filosófico-literario que tan claramente define el estilo de su obra, tiene mucho que ver con la autocensura del *El mundo o Tratado de la luz* (1629-1633), que, en cierto modo, “le llevó a producir una obra diferente y en algunos aspectos inusual” (Williams 1996, 21). De alguna manera, el *Tratado de la luz* se

² Vale la pena recordar que a partir de Descartes, como señala Heidegger, “el «yo» se convierte en sujeto preeminente, en aquel en relación al cual las cosas restantes se determinan como tales. Puesto que ellas –matemáticamente– sólo obtienen su cosidad por la relación fundante con el principio supremo y su «sujeto» (yo), son esencialmente tales que están relacionadas al «sujeto» como lo otro, contrapuestas a él como *obiectum*. Las cosas mismas se convierten en «objetos»” (Heidegger 1992, 103).

³ También para M. Wilson la obra cartesiana debe leerse “como la presentación de una posición filosófica con pretensiones de generalidad y no, en manera alguna, como historia o como autobiografía.” En cierto modo, “el uso que hace Descartes de la primera persona muy bien puede ser para promover la *identificación* por parte del lector –suavizando así su transición de la oscuridad y de la filosofía vana a la nueva luz de la filosofía y de las ciencias modernas, antiaristotélicas” (Wilson 1990, 28-29).

⁴ “L’analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes; en sorte que, si le lecteur la veut suivre, et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu’elle contient, il n’entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, et ne la rendra pas moins sienne, que si lui-même l’avait inventé” (AT, IXa, 121).

convertiría en una suerte de “libro apócrifo”, que Descartes presupondrá en aspectos importantes, y que, en ocasiones, considera explicado, ahorrándole los disgustos que su publicación le habría generado con la Iglesia, al mismo tiempo que le evita la engorrosa necesidad de entrar en demostraciones demasiado detalladas. Con una sencilla, pero eficaz fórmula⁵, Descartes construye un mundo a la medida de sus intereses y de la razón que pretende instaurar⁶.

Ahora bien, el método cartesiano, que había sido desarrollado con prolijidad en las *Reglas para la dirección del espíritu*, aparece sintetizado en la segunda parte del *Discurso* bajo la forma de cuatro preceptos fundamentales. Estos cuatro preceptos o reglas, según subraya el propio Descartes, son el resultado de la crítica y el aprovechamiento de estrategias metodológicas pertenecientes a la lógica, el análisis geométrico y el álgebra⁷:

El primero consistía en no admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal. Es decir, con todo cuidado debía evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo exigía que dividiese cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente.

El tercero requería conducir por orden mis reflexiones comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento

⁵ Así por ejemplo, en la quinta parte del *Discurso*, ver el párrafo que comienza con: “Todas estas cuestiones las explicaba detalladamente en el tratado que tuve el propósito de publicar hace algún tiempo.” Este apartado está pautado por expresiones como: “A continuación mostraba... Asimismo explicaba...”, que permite desarrollar su *Discurso* de modo imaginariamente paralelo al *Tratado* no publicado (*Discurso*, 40-41; AT, VI, 55-56).

⁶ “A la vez para sombrear un poco estos temas, y poder exponer mis opiniones con mayor libertad sin verme obligado a admitir o refutar aquellas que son aceptadas por los doctos, me resolví a dejar este mundo como objeto de sus discusiones y a opinar solamente sobre aquello que podría acontecer en un nuevo mundo si Dios crease en los espacios imaginarios bastante materia para componerlo y si agitase de forma diversa y sin orden las diversas partes de esa materia de modo que llegara a resultar un caos tan confuso como pudieran imaginarlo los poetas, no haciendo Dios otra cosa que prestar su concurso ordinario a la naturaleza dejándola obrar según las leyes por él establecidas” [“Même, pour ombrager un peu toutes ces choses, et pouvoir dire plus librement ce que j’en jugeais, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes, je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu’il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu’il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre, et que, par après, il ne fût autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu’il a établies.”] (*Discurso*, 32; AT, VI, 42).

⁷ “... era preciso indagar otro método que, asimilando las ventajas de estos tres, estuviera exento de sus defectos” [“Ce qui fut cause que je pensai qu’il fallait chercher quelque autre méthode, qui, comprenant les avantages de ces trois, fût exempt de leurs défauts.”] (*Discurso*, 15; AT, VI, 18).

de los más complejos, suponiendo inclusive un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros.

Según el último de estos preceptos debería realizar recuentos tan complejos y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada (*Discurso*, 15-16)⁸.

De las cuatro, la primera regla tendrá un papel destacado en el desarrollo del pensamiento cartesiano y de la investigación de la verdad, que se propone llevar adelante. Sobre ella se asienta la crítica cartesiana del conocimiento y su búsqueda de la verdad a través de la certeza (Williams 1996, 41)⁹. Llevándola hasta límites nunca antes conocidos, Descartes pone en práctica la denominada “duda metódica”, o “duda hiperbólica”, que es utilizada como una auténtica herramienta de demolición contra las antiguas estructuras epistemológicas de la Escolástica. Gracias al *método de la duda* que promueve, Descartes alcanza ese punto de apoyo arquímedeo desde el cual el mundo aristotélico queda completamente desplazado, por el *cogito sum*,¹⁰ primer principio de su filosofía y origen de la distinción cuerpo-mente. La importancia, pues, del método de la duda en el pensamiento cartesiano radica en que Descartes, como advierte Lacan, “aprehende su *yo pienso* en la enunciación del *yo dudo*, no en su enunciado” (Lacan 1991, 52).

⁸ “Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c’est-à-dire, d’éviter soigneusement la précipitation, et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n’eusse aucune occasion de le mettre en doute. / Le second, de diviser chacune des difficultés que j’examinerais, en autant de parcelles qu’il se pourrait, et qu’il serait requis pour les mieux résoudre. / Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu’à la connaissance des plus composés; et supposant même de l’ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. / Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre” (AT, VI, 18-19).

⁹ Según Williams “Una investigación filosófica se diferencia de otros tipos de investigación para Descartes por ser de un tipo especialmente radical y, como consecuencia de esto, peculiarmente libre tanto de supuestos como de ciertos tipos de restricciones que se aplican de forma general en la búsqueda de conocimiento” (Williams 1996, 42).

¹⁰ “Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable” [“Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu’un point qui fût fixe et assuré. Ainsi j’aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable”] (*Meditaciones*, 23; AT, IXa, 19).

2. Escepticismo cartesiano

La incertidumbre generada por el desmoronamiento paulatino del paradigma aristotélico, provoca un resurgimiento del Escepticismo durante el Renacimiento y, en mayor medida, durante el siglo posterior a la publicación del *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico (1543). Esta oleada de escepticismo se ve confirmada con la reedición en 1562, de las obras de Sexto Empírico en Europa, el más famoso de los escépticos griegos, así como de las no menos significativas obras de Cicerón y Diógenes Laercio. Grandes autores escépticos como Montaigne (1533-1592), Charron (1541-1603) o Francisco Sánchez (1562-1632), dan nombre a la relativización de la certeza y al descreimiento generalizado en el conocimiento que, no obstante, y de manera incontenible, se va abriendo camino bajo un nuevo paradigma.

La influencia de Sexto Empírico, durante este período, alcanzó tal dimensión que algunos le consideran el padre de la filosofía moderna. Para Popkin, “la repercusión de su pensamiento sobre el problema del criterio estimuló la búsqueda de la certidumbre que hizo surgir el nuevo racionalismo de René Descartes y el «escepticismo constructivo» de Petrus Gassendi y Marin Mersenne” (1979, 45). Algo menos entusiasta, Cassirer considera el escepticismo como “el primer punto de apoyo para el planteamiento filosófico general del problema que coloca en el centro de las consideraciones, en vez de las cosas, el sujeto y su función peculiar” (Cassirer 1996, 225).

El Humanismo y el Naturalismo, tan importantes en el pensamiento filosófico del Renacimiento, tuvieron una gran influencia junto con el escepticismo, en la formación del espíritu moderno. Estas dos trascendentales tendencias se definen por un renovado antropocentrismo en el que se privilegia el aspecto natural humano sobre su dimensión y su destino sobrenatural, anunciando el alumbramiento de un nuevo tipo de hombre que habrá de ser en adelante el protagonista de las artes y de las ciencias¹¹. Para A. Heller “el Renacimiento descubre que el hombre es *libertad* –libre albedrío– entendida ahora no simplemente como capacidad de obrar el bien o el mal, sino como capacidad de infinitas alternativas. Para unos la culminación de la libertad era el

¹¹ De acuerdo con Cassirer (1951, 160), el problema de la *autoconciencia* define y caracteriza, como ninguna otra cuestión, el pensamiento filosófico del Renacimiento, así como las transformaciones que se operaron durante este importante periodo.

autodominio absoluto; para otros, la *humanización del conjunto de instintos y pasiones*; para éstos significaba la *toma total de autoconciencia*; para aquéllos la *reproducción completa del macrocosmos en el microcosmos*; hubo quienes interpretaron el libre albedrío o la libertad como la *toma de conciencia de las facultades esenciales de uno mismo*, para considerarla otros como *el dominio del mundo exterior de la naturaleza objetiva*” (Heller 1994, 432).

En cada una de estas interpretaciones puede distinguirse una característica destacada de lo que será el pensamiento del siglo XVII. Todas y cada una de ellas son, como señala Koyré, en tanto que productos de la llamada *Revolución Copernicana*, la conjunción de “aspectos concomitantes y expresión de un proceso más profundo y fundamental, cuyo resultado fue... que el hombre perdiese su lugar en el mundo o, quizás más exactamente, que perdiese el propio mundo en que vivía y sobre el que pensaba, viéndose obligado a transformar y sustituir no sólo sus conceptos y atributos fundamentales, sino incluso el propio marco de su pensamiento” (Koyré 1957, 6).

La Reforma, promovida por Lutero y Calvino, había puesto en cuestión las autoridades tradicionales en materia religiosa, sin crear un claro consenso en torno a otras posibles alternativas. Según Williams, “las controversias sobre estos temas ayudaron a generar movimientos escépticos no sólo con respecto a materias religiosas, sino también con respecto a otras formas de supuesto conocimiento. Si alguien hubiera objetado que las creencias religiosas no tenían un verdadero fundamento, los defensores del cristianismo podían replicar que las creencias seculares no se encontraban en mejor situación que aquéllas” (1996, 31).

No obstante, la mayoría de los escépticos de este período, conocidos como *neopirrónicos*, ponían en duda la capacidad intelectual del hombre y sus posibilidades de conocimiento, pero no la fe religiosa. Como señala Popkin, “los escépticos de los siglos XVI y XVII aseguraban, casi unánimemente, que eran sinceros creyentes en la religión cristiana”. En general, lo que recomendaban los escépticos, a la vista de las pruebas utilizadas como fundamento de las creencias, era la suspensión del juicio acerca de tales creencias, pero no la suspensión de las creencias mismas, pues en el orden práctico siempre sería de utilidad mantenerlas (Popkin 1979, 18)¹².

¹² En la tercera parte del *Discurso*, Descartes destaca la importancia que en la ética tienen las opiniones y la dificultad a la que nos enfrentamos, a la hora de prescindir de ellas. La vida práctica requiere tomar decisiones y no admite la postergación, como ocurre en la ciencia. Si quiero derribar mi casa para construirme una nueva, primero tengo que buscar un lugar que me sirva de refugio mientras la construyo.

La disputa entre reformadores y *fideístas*, llevaría a unos y a otros al uso de argumentos escépticos. Tratando de establecer un nuevo *criterio de verdad* (la denominada “regla de fe” o norma del conocimiento religioso) en cuestiones teológicas, la polémica alcanza la posibilidad misma del conocimiento humano. Si los partidarios de Lutero abogaban por una secularización del criterio, al sentar que la conciencia de cada cual permite decidir que lo que dicen las Escrituras es cierto, los fideístas sostenían que no hay razón suficiente para sostener la verdad de nuestras creencias. Sólo la fe puede, realmente, fundar nuestras creencias religiosas.

De cualquier modo, la antítesis del escepticismo no es, como se ha podido llegar a pensar, el dogmatismo en las convicciones religiosas, sino el dogmatismo epistemológico de acuerdo con el cual siempre “puede mostrarse una evidencia para establecer que al menos una proposición no empírica no puede ser falsa” (Popkin 1979, 20). El escepticismo renacentista surgió, pues, como defensa del catolicismo, como reacción a la autonomía que la razón comenzaba a reclamar frente a la religión. La búsqueda del criterio de verdad en el orden teológico condujo a lo que se denominó *crisis pirroniana*, que tuvo lugar a principios del siglo XVII.

Como respuesta a la condena a muerte de Servet, ordenada por Calvino, aparece *De arte dubitandi* (1555), escrita por S. Castalión, que constituye un modelo de argumentación contra el dogmatismo calvinista. Según su autor, no es posible dudar de aquello que toda persona razonable creería, como puede ser la existencia de Dios y de su bondad, así como la veracidad de las Escrituras. Sin embargo, tampoco es posible resolver las cuestiones dudosas, como pretenden los calvinistas, mediante el sólo examen de las Escrituras, pues en ellas hay muchos puntos oscuros difícilmente interpretables. Popkin sostiene que “para evaluar una cuestión en disputa, es necesario buscar un principio por el cual la verdad resulte tan manifiesta, tan bien reconocida por todos, que ninguna fuerza del universo, ninguna probabilidad, pueda hacer posible una alternativa. Este principio, afirmó Castalión, es la capacidad humana del buen sentido e inteligencia, el instrumento del juicio del que debemos confiar.” Este filósofo renacentista sostenía que poseemos “una fe racional fundamental: que tenemos poderes naturales suficientes para evaluar las cuestiones” (Popkin 1979, 33).

A pesar de éstas y otras semejanzas con la filosofía cartesiana, no resulta sencillo trazar un puente entre Descartes y sus predecesores más inmediatos. Para algunos autores como Hamelin, el principio de que toda filosofía debe empezar con la duda, sólo de manera muy vaga podría encontrarse en el periodo inmediatamente

anterior, pues aunque con seguridad allí se encontraran las referencias al escepticismo griego, los escépticos franceses no inventaron “nada en cuanto al fondo de los argumentos” (Hamelin 1949, 14)¹³.

Por su parte, Descartes traza su propio periplo escéptico cuando, en la primera parte del *Discurso*, sostiene que al observar con espíritu filosófico las distintas empresas y actividades de los hombres, no pudo encontrar casi ninguna que no le pareciera vana e inútil. Durante el curso de sus estudios, cuenta Descartes que llegó a creer que gracias a ellos “se podía adquirir un conocimiento claro y al abrigo de dudas sobre todo lo que es útil para la vida”, pero tuvo que cambiar de opinión una vez concluidos, precisamente cuando, según la costumbre, debería ser considerado docto; pues “tantas dudas y errores me embargaban que, habiendo intentado instruirme, me parecía no haber alcanzado resultado alguno si exceptuamos el progresivo descubrimiento de mi ignorancia” (*Discurso*, 4-5)¹⁴.

A pesar de haberse formado en uno de los mejores centros educativos de aquella época, Descartes no se siente en absoluto satisfecho con los conocimientos adquiridos, motivo por el cual investiga por su cuenta en toda clase de libros, incluidos los “relacionados con las ciencias estimadas como las más curiosas y raras”. Las denominadas “ciencias curiosas” eran todas aquellas ciencias esotéricas, conocidas por unos pocos, entre las que se encontraban la química o la óptica, y aquellas otras menos rigurosas como la astrología y la alquimia¹⁵. Al cabo de tales investigaciones, Descartes decide tomarse la libertad de juzgar por sí mismo, llegando a la conclusión de que no existía doctrina alguna en el mundo tal y como la que se le había hecho desear al inicio

¹³ Hamelin es taxativo cuando afirma que “nos encontramos siempre frente a la misma conclusión: Descartes aparece después de los Antiguos, casi como si no hubiera nada entre ellos y él, con excepción de los físicos” (Hamelin 1949, 24).

¹⁴ “J’ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et parce qu’on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j’avais un extrême désir de les apprendre. Mais sitôt que j’eus achevé tout ce cours d’études, au bout duquel on a coutume d’être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d’opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d’erreurs, qu’il me semblait n’avoir fait autre profit, en tâchant de m’instruire, sinon que j’avais découvert de plus en plus mon ignorance” (AT, VI, 4).

¹⁵ Descartes considera “necesario examinar todas las ciencias, hasta las más supersticiosas y falsas, con el fin de apreciarlas en su justo valor y prevenir el error” [...et enfin, qu’il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur, et se garder d’en être trompé.] (*Discurso*, 6-7; AT, VI, 6). El conocimiento de tales “vanas doctrinas”, permitirá no “ser engañado ni por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por las imposturas de un mago, ni por los artificios o presunción de todos los que hacen profesión de aparentar saber más de lo que saben” [...pour n’être plus sujet à être trompé, ni par les promesses d’un alchimiste, ni par les prédictions d’un astrologue, ni par les impostures d’un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d’aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu’ils ne savent.] (*Discurso*, 9; AT, VI, 9).

de sus estudios (*Discurso*, 6; AT, VI, 5). La ciencia, en este momento histórico, es una ilusión, una vaga promesa que todavía aparece frágil frente a la solidez del pensamiento religioso e, incluso, frente a la imaginaria eficacia del pensamiento mágico.

Sólo hacia el final del Renacimiento se vendría a trastocar la antigua jerarquía de las ciencias, en la que la importancia y dignidad del objeto del conocimiento estaba por encima del método y de la forma de conocer. En esa jerarquía, por ejemplo, la jurisprudencia era considerada superior a la medicina, por ocuparse de una ley de supuesto origen divino. Con la introducción de las matemáticas, en cambio, no habrá objetos más o menos valiosos en las ciencias, pasando a ser la certeza el fundamento del conocimiento. Las ciencias más apreciadas serán, entonces, aquellas en las que se recurra a las matemáticas y en las que el grado de certeza de sus conclusiones sea mayor. Como bien ha sabido destacar Heidegger: “Hasta el surgimiento explícito de lo matemático como rasgo fundamental del pensar, la verdad normativa era la de la iglesia y la de la fe. La averiguación del auténtico saber acerca del ente se realizó en la interpretación de las fuentes de la revelación, de la escritura, y de las tradiciones de la iglesia. Lo que además se reunió en experiencias y se adquirió en conocimientos, se estructuró como por sí mismo en este marco. En el fondo no había un saber mundano. El así llamado saber natural no revelado, no tenía por lo tanto para sí, y menos por sí mismo, una forma propia de la inteligibilidad y fundamentación. Por lo tanto, lo decisivo para la historia de la ciencia, no es que toda la verdad del saber natural se haya medido con lo sobrenatural, sino que el saber natural, prescindiendo de esa medición, no llegó por sí a ninguna fundamentación y explicitación propia” (1992, 95-96).

Descartes, como ya señalara en las *Reglas*, considera ilustrativa la incertidumbre que reina en la filosofía, un ámbito, dice, cultivado por los mayores ingenios de todos los tiempos y en el que “no existe cuestión alguna sobre la que aún no se discuta y, en consecuencia, que no sea dudosa”. Por todo ello, viendo “cuán diversas opiniones pueden darse relacionadas con una misma materia, defendidas por gentes doctas, cuando sólo una de ellas puede ser verdadera”, Descartes decide, dando cumplimiento a la primera regla de su método, estimar “como falso todo lo que no era más que verosímil” (*Discurso*, 8)¹⁶. La fundamentación escolástica de las ciencias en la filosofía no le hacía esperar nada bueno de los conocimientos de este modo adquiridos.

¹⁶ “Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu’elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s’y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n’avais point assez de présomption pour espérer d’y

Así pues, en cuanto tuvo edad suficiente, abandonó sus estudios con la decisión de no buscar ninguna otra ciencia, más que la que pudiera encontrar en sí mismo “o en el gran libro del mundo”. Las experiencias acumuladas por sus viajes y sus investigaciones, le llevaron a desconfiar de sus creencias, gustos y opiniones, es decir, “de todo lo que había sido persuadido únicamente por la costumbre y el ejemplo.”¹⁷ Ello le permitió librarse de muchos errores que enturbian la luz natural y que impiden seguir con facilidad la razón (*Discurso*, 9-10; AT, VI, 9-10).

Tras varios años, Descartes tomó la resolución de analizar todo según su razón y de emplear las fuerzas de su ingenio para seleccionar los caminos que debía seguir (*Discurso*, 10; AT, VI, 10). De acuerdo con Cassirer, esta decisión de Descartes, supone una clara ruptura del pensamiento moderno con la tradición escolástica, en tanto que es “el producto de un acto libre del espíritu que de un golpe, con una decisión única e independiente de la voluntad, aparta de sí todo el pasado y echa a andar por el nuevo camino del conocimiento teórico de sí mismo. No se trata de una paulatina evolución, sino de una auténtica *revolución de la mentalidad*” (Cassirer 1951, 160).

3. Unidad de la razón frente a la multiplicidad de las opiniones

Aunque hay quien puede llegar a considerar cuestionable la explicación de la revolución cartesiana en términos de eliminación de prejuicios (Wilson 1990), lo cierto es que toda ciencia se constituye por la ruptura epistemológica que supone el abandono de los prejuicios y de las opiniones que alimentan nuestra ideología y nuestras creencias de sentido común. Basta recordar que Descartes actúa aquí bajo el signo empirista que Francis Bacon trazó, cuando comprendió que el conocimiento científico provocaba el derrumbamiento de nuestros prejuicios, a los que denominó “ídolos”.

Completamente persuadido de que “no existe tanta perfección en obras compuestas de muchos elementos y realizadas por diversos maestros como existe en

rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu’il y en puisse avoir jamais plus d’une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n’était que vraisemblable” (AT, VI, 8).

¹⁷ En referencia a las creencias, gustos y opiniones, sostiene Descartes que “más parece que son la costumbre y el ejemplo los que nos persuaden y no conocimiento alguno cierto” [“...en sorte que c’est bien plus la coutume et l’exemple qui nous persuade, qu’aucune connaissance certaine...”] (*Discurso*, 14; AT, VI, 16).

aquellas que han sido ejecutadas por uno solo” (*Discurso*, 10)¹⁸, Descartes defiende la unidad de la razón del sujeto frente a la multiplicidad de las opiniones y creencias que forman las ciencias no demostrativas. Estas supuestas ciencias han sido formadas con las opiniones de diversas personas, por lo que no se aproximan a la verdad del mismo modo que lo hacen los razonamientos “que un hombre de buen sentido puede naturalmente realizar en relación con aquellas cosas que se presentan” (*Discurso*, 11)¹⁹.

La importancia de la unidad de la razón, que aquí destaca Descartes, coincide con la célebre introducción del *Discurso*, en la que se sostiene que el buen sentido o razón es la cosa mejor repartida del mundo, en tanto que todos los hombres poseen, en la misma medida, la capacidad de juzgar correctamente. La diversidad de opiniones que, sin embargo, distinguen a unos de otros, no es el resultado de que “unos hombres posean más razón que otros, sino que proviene solamente del hecho de que conducimos nuestras reflexiones por distintas vías y no examinamos atentamente las mismas cosas” (*Discurso*, 4)²⁰. Esto significa que la multiplicidad de opiniones refleja, no sólo el modo diverso de usar la razón, sino que, en la mayoría de los casos, manifiesta la ausencia completa de método.

Del mismo modo que se manda a derruir una casa, cuando amenaza venirse a bajo por ruina o porque sus cimientos no son lo suficientemente firmes, Descartes considera que lo mejor que puede hacer, para formar un cuerpo de conocimiento sólido, es suprimir sus opiniones y creencias, sustituyéndolas por otras mejores, o conservándolas después de haberlas ajustado “mediante el nivel de la razón”. Esta decisión tajante es, desde todo punto de vista, preferible a construir sobre viejas creencias y principios “de los que me había dejado persuadir durante mi juventud sin haber llegado a examinar si eran verdaderos” (*Discurso*, 12)²¹.

¹⁸ “...que souvent il n’y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu’en ceux auxquels un seul a travaillé” (AT, VI, 11).

¹⁹ “Et ainsi je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n’ont aucunes démonstrations, s’étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité, que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent” (AT, VI, 12-13).

²⁰ “...et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses” (AT, VI, 2).

²¹ “...sur les principes que je m’étais laissé persuader en ma jeunesse, sans avoir jamais examiné s’ils étaient vrais.” (AT, VI, 13-14).

Descartes se muestra escéptico tanto de la fiabilidad de sus apetitos como de sus preceptores. Debido a que carecemos de la posesión completa de nuestra razón desde el momento mismo de nacer, nos vemos “gobernados durante años por nuestros apetitos y preceptores, cuando con frecuencia los unos eran

Si bien, de acuerdo con Descartes, esta tarea debe ser emprendida por lo menos una vez en la vida, la decisión de librarse de las opiniones que conforman nuestras creencias, no es una tarea que deba ser llevada a cabo por cualquiera. En primer lugar no deben tomarse “la libertad de dudar” de las ideas y los principios recibidos, aquellos que no son capaces de “impedir la precipitación en sus juicios” y que no se conceden “el tiempo necesario para conducir ordenadamente sus pensamientos”, es decir, aquellos que no están amparados por el método. Quienes a ello se aventuren, como ocurre con los escépticos, “jamás llegarán a encontrar el sendero necesario para avanzar más recto, permaneciendo en el error durante toda su vida”. Esto significaría que, si bien para comprender la verdad no hace falta una inteligencia excepcional, para descubrirla hace falta algo más que buen entendimiento; y para ello Descartes no confía en nadie, salvo en sí mismo²².

En vista de que la suma de opiniones carece de utilidad en el descubrimiento de la verdad, y no encontrando a nadie cuyas opiniones le parecieran mejor que las suyas, Descartes decide emprender por sí mismo la tarea de conducir su espíritu, ya que es más probable que un sólo hombre, con el uso exclusivo de su razón, descubra la verdad (*Discurso*, 14; AT, VI, 16).

contrarios a los otros y, probablemente, ni los unos ni los otros nos aconsejaban lo mejor” [“Et ainsi encore je pensai que, parce que nous avons tous été enfants avant que d’être hommes, et qu’il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur...”] (*Discurso*, 11-12; AT, VI, 13). Ver también el comienzo de la primera meditación (*Meditaciones*, 17; AT, IXa, 9). Sobre la dificultad de superar nuestras viejas creencias y opiniones, habla en su respuestas a las objeciones cuartas: “Y ciertamente, cuando estamos persuadidos de algo desde nuestros primeros años, y el tiempo ha fortalecido nuestra opinión, es muy difícil, por muchas razones que luego nos den para convencernos de su falsedad, o más aún, por mucha falsedad que encontremos en nosotros mismos en ello, arrancarlo por entero de nuestra creencia; a no ser que con mucha frecuencia demos vueltas a esas razones en nuestro espíritu, y nos acostumbremos así a desarraigar poco a poco lo que el hábito de creer, más bien que la razón, había grabado profundamente en él” [“Et certes, lorsque nous nous sommes persuadés quelque chose dès notre jeunesse, et que notre opinion s’est fortifiée par le temps, quelques raisons qu’on emploie après cela pour nous en faire voir la fausseté, ou plutôt quelque fausseté que nous remarquons en elle, il est néanmoins très difficile de l’ôter entièrement de notre créance, si nous ne les repassons souvent en notre esprit, et ne nous accoutumons ainsi à déraciner peu à peu ce que l’habitude à croire, plutôt que la raison, avait profondément gravé en notre esprit.”] (*Meditaciones*, 187; AT, IXa, 179).

²² Aparentemente en contra del espíritu del método cartesiano y la idea universal de la razón, Descartes sostiene que tampoco deben pretender alcanzar por sí mismos la independencia de sus viejas creencias, los “menos capaces para distinguir lo verdadero de lo falso que otros hombres por los que pueden ser instruidos”. Ellos, dice, “deben más bien contentarse con seguir las opiniones de estos que intentar alcanzar por sí mismos otras mejores” (*Discurso*, 13; AT, VI, 15). Sin embargo, esto no representa, como señala Williams, “una vuelta a la autoridad en el conocimiento. Nada será creído racionalmente porque Descartes lo haya descubierto, aunque fuera el único que pudiera hacerlo. Se creerá porque, cuando se le presente a una mente libre de prejuicios, le forzará a asentir por su claridad racional” (Williams 1996, 36).

Esta posibilidad de conducirse a sí mismo, tal como ocurre con el gobierno de un Estado, pasa por el cumplimiento de unas pocas leyes minuciosamente observadas, siempre que se tome “la firme y constante resolución de no incumplir ni una sola vez su observancia” (*Discurso*, 15; AT, VI, 18). La síntesis del método en cuatro reglas principales obedece, pues, a la búsqueda de la simplicidad y de la unidad del proyecto cartesiano, frente a la multiplicidad de las opiniones y la fragmentación que en ese momento presentan el conocimiento y las ciencias. De acuerdo con Hamelin, para Descartes “no hay sistema de pensamiento, ya sea individual o colectivo, que no esté en pugna con algún otro y también quizá consigo mismo”. Por esta razón, agrega, “si nuestro espíritu se resuelve, en forma reflexiva y perfectamente consciente, a elaborar, si es posible, una filosofía primera o fundamental, la elección del punto de partida no está librado a nuestro antojo; fatalmente habremos de comenzar por la duda” (Hamelin 1949, 117).

4. Sobre las cosas que pueden ponerse en duda

En contra de lo que pudiera llegar a pensarse, la duda no es inevitable a causa del resquebrajamiento general de la certidumbre, la división contradictoria de los saberes o la proliferación indiscriminada de opiniones. Es la obligación de someter nuestras experiencias a la medida matemática, lo que requiere que todas las cosas creídas hasta entonces sean puestas en duda. La ruptura con el pensamiento escolástico se opera en el momento en que lo matemático se transforma en el principal validador de la certeza, es decir, “puesto que ahora lo matemático se pone a sí mismo como principio de todo saber, todo saber anterior debe ser necesariamente cuestionado, independientemente de que sea sostenible o no” (Heidegger 1992, 101-102).

Así pues, si en el orden de las costumbres es necesario seguir alguna opinión, por incierta que sea, en lo que se refiere a la búsqueda de la verdad²³ resulta necesario rechazar “como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor

²³ En los *Principios* reitera el propósito de la duda, según el cual sólo “debemos servirnos de una forma de duda tan generalizada cuando comenzamos a aplicarnos a la contemplación de la verdad” [“Cependant il est à remarquer que je n’entends point que nous nous servions d’une façon de douter si générale, sinon lorsque nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité.”] (*Principios*, 22; AT IXb, 26).

duda”. El propósito de hacerlo así, es averiguar si, después de todo aún queda en nuestras creencias algo “que fuese enteramente indudable” (*Discurso*, 24-25)²⁴.

Tres aspectos se le presentan, en primera instancia, a Descartes como susceptibles de ser rechazados, en razón del espectro de dudas que ofrecen: los sentidos, los razonamientos utilizados en las demostraciones geométricas y los pensamientos que a diario nos asaltan, ya sea durante la vigilia o durante el sueño. El testimonio de los sentidos, según este orden de razonamientos, debe ser rechazado porque en muchas ocasiones ellos “nos inducen a error”, por lo que debemos suponer que no existe “cosa alguna que fuese tal como nos la hacen imaginar”. El rechazo de las razones utilizadas en las distintas demostraciones, se funda en la falibilidad en la que todo hombre puede incurrir aún en los razonamientos más sencillos. Finalmente, debido a que los mismos pensamientos que tenemos dormidos, y que no consideramos verdaderos, nos pueden asaltar despiertos, Descartes se propone *fingir* que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado su espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de sus sueños (*Discurso*, 25)²⁵. El término “fingir” destaca aquí el carácter de *experimento mental* que tiene la duda cartesiana.

La duda que Descartes extrema aquí, hasta límites jamás alcanzados por los escépticos, es sistemática y *metódica*. Calificar la *duda* como *metódica*, permite distinguir su propósito del escepticismo corriente, pues aunque Descartes se entrega a la duda como un escéptico, se diferencia de ellos “en que lleva el escepticismo hasta un

²⁴ “...mais, parce qu’alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu’il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s’il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable” (AT, VI, 31).

²⁵ “...je me résolus de feindre que toutes les choses qui m’étaient jamais entrées en l’esprit, n’étaient non plus vraies que les illusions de mes songes.” (AT, VI, 32). “¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo” [“Combien de fois m’est-il arrivé de songer, la nuit, que j’étais en ce lieu, que j’étais habillé, que j’étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit? Il me semble bien à présent que ce n’est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier; que cette tête que je remue n’est point assoupie; que c’est avec dessein et de propos délibéré que j’étends cette main, et que je la sens: ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. / Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d’avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m’arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu’il n’y a point d’indices concluants, ni de marques assez certaines par où l’on puisse distinguer nettement la veille d’avec le sommeil, que j’en suis tout étonné; et mon étonnement est tel, qu’il est presque capable de me persuader que je dors.”] (*Meditaciones*, 18; AT, IXa, 14-15).

extremo tal, como nadie hasta entonces había pensado hacerlo, y en este grado final, la refutación del escepticismo resulta de su mismo agotamiento” (Hamelin 1949, 118 y 120). Descartes sostiene, por su parte, que dudando de este modo “no imitaba a los escépticos, que no dudan sino por dudar y fingen permanecer siempre irresolutos; por el contrario, mi único deseo era liberarme de la inquietud y rechazar la tierra movediza y la arena con el fin de hallar la roca viva o la arcilla” (*Discurso*, 22)²⁶.

Esta “roca viva” que se propone encontrar Descartes, no es otra que los fundamentos de la ciencia que desea establecer y cuyos límites está investigando. En la introducción a las *Meditaciones metafísicas*, Descartes justifica la hipérbole de su duda. En primer lugar, declara que dudar en general de todas las cosas, y en particular de las cosas materiales, es válido “mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta el presente”. Por otra parte, aunque no resulte muy clara la utilidad de esta duda general, en realidad su beneficio es muy grande “por cuanto nos libera de toda suerte de prejuicios, y nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar a nuestro espíritu a separarse de los sentidos, y, en definitiva, por cuanto hace que ya no podamos tener duda alguna respecto de aquello que más adelante descubramos como verdadero” (*Meditaciones*, 13)²⁷. En la meditación primera, habrá de insistir en la importancia que tiene poner en cuestión todas nuestras opiniones y “empezar todo de nuevo desde los fundamentos”, si lo que se desea es “establecer algo firme y constante en las ciencias” (*Meditaciones*, 17)²⁸. En este sentido, y en virtud de su proyecto de

²⁶ “Non que j’imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d’être toujours irrésolus: car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu’à m’assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l’argile” (AT, VI, 29). En las *Meditaciones* dirá “... y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo” [“...et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu’à ce que j’aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu’à ce que j’aie appris certainement, qu’il n’y a rien au monde de certain.”] (*Meditaciones*, 23; AT, IXa, 19).

²⁷ “Dans la première, je mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons douter généralement de toutes choses, et particulièrement des choses matérielles, au moins tant que nous n’aurons point d’autres fondements dans les sciences que ceux que nous avons eus jusqu’à présent. Or, bien que l’utilité d’un doute si général ne paraisse pas d’abord, elle est toutefois en cela très grande, qu’il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens, et enfin, en ce qu’il fait qu’il n’est pas possible que nous puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après être véritable” (AT, IXa, 9).

²⁸ “...de façon qu’il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j’avais reçues jusqu’alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences” (AT, VII, IXa, 13). Habrá de suspender sus juicios, dice, “si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias” [“...de sorte qu’il est nécessaire que j’arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses, si je désire trouver quelque chose de constant et d’assuré dans les sciences.”] (*Meditaciones*, 20; AT, IXa, 17).

investigación de la verdad, se entiende que “Descartes no duda por ser escéptico, sino que debe convertirse en escéptico porque pone lo matemático como fundamento absoluto y busca para todo saber un sostén correspondiente” (Heidegger 1992, 102).

Como es sabido, la cuestión de los fundamentos es de máxima importancia para la constitución de cualquier ciencia. El paso de un conocimiento pre-científico a una ciencia o especialidad científica, se produce, de acuerdo con Kuhn (1970), con la definición y establecimiento de los fundamentos de dicha ciencia. Si algo caracteriza a las prácticas pre-científicas, es la revisión permanente de sus principios y el retorno continuo a ellos para su redefinición. La ausencia de fundamentos estables obliga igualmente a la modificación continua, tanto del objeto de conocimiento como de las nociones que le incumben. Precisamente, de acuerdo con Heidegger, aquello que mejor caracteriza a los investigadores que forjaron la revolución científica entre el siglo XVI y XVII, es que eran todos filósofos, es decir, que todos “sabían que no hay meros hechos, sino que un hecho sólo es lo que es, a la luz de un concepto fundador y según el alcance de tal fundamentación”. Aunque esta consideración sobre los filósofos contrasta con la concepción que el propio Descartes tenía de la filosofía y de sus practicantes, es cierto que “un saber que no pone a sabiendas su fundamento, limitándose en él, no es un saber sino sólo un opinar” (Heidegger 1992, 68 y 76)²⁹. Lo que distingue, pues, a un conocimiento cierto o científico de un mero opinar ideológico son los fundamentos en los que se basan sus especulaciones y pronósticos. El saber ideológico, al carecer de principios sólidos y de un objeto de conocimiento concreto, sólo maneja nociones y es incapaz de hacer predicciones o pronósticos sobre aquello de lo que se ocupa.

Una vez alcanzada la madurez necesaria para realizar la tarea de poner en cuestión todas sus antiguas creencias, Descartes considera que no es necesario probar la falsedad de todas sus opiniones (algo que al fin y al cabo le sería imposible de conseguir). Debido a que su razón le ha decidido, desde el principio, a no dar “más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda”. En realidad, para cumplir con el objetivo del método, Descartes no tiene por qué creer necesariamente que todas sus creencias son falsas. Como sostiene Williams, una duda más moderada probablemente obtendría idénticos resultados, como ocurre con el

²⁹ Sobre la importancia del fundamento matemático de la ciencia, Heidegger apunta que “el conocimiento proyectado y puesto en el proyecto matemático es tal que pone a las cosas de antemano en su principio-fundamento” (Heidegger 1992, 91).

caso de los dos individuos que encuentran setas en medio del bosque. El primero de ellos cree que todas las setas son venenosas y decide no comer ninguna. El que le acompaña piensa que hay algunas comestibles, pero al no ser capaz de distinguirlas, decide igualmente no ingerir ninguna. Los dos individuos toman decisiones idénticas, a pesar de que cada uno tiene creencias diferentes (Williams 1996, 68-69).

Aunque la postura de Descartes puede parecer extrema por la decisión de desestimar todas sus opiniones, el resultado habría sido el mismo si su punto de partida hubiera sido mucho menos radical, como ocurre con el segundo individuo de la analogía, pues al no saber distinguir cuáles opiniones son falsas y cuáles son verdaderas, Descartes prudentemente habría decidido, del mismo modo, no aceptar ninguna. Para Hamelin, sin embargo, la radicalidad de la duda no puede ser puesta en cuestión, pues “para comenzar por no dudar más que de aquello que es razonablemente dudoso, hubiera sido necesario que Descartes poseyera previamente un criterio que le permitiera discernir lo que conviene de lo que no conviene poner en duda” (Hamelin 1949, 119). Finalmente, tampoco es necesario examinar todas sus creencias, pues ésta sería tal vez una tarea sin término. Basta con examinar, añade Descartes, los fundamentos sobre los que se asientan, para que todas las opiniones se vengán abajo (*Meditaciones*, 17)³⁰.

Si, como he señalado antes, las opiniones que forman nuestro acervo de creencias carecen de fundamentos o de principios, habría que aclarar a qué se refiere Descartes con “fundamentos de las opiniones”. Desde luego, tales fundamentos no pueden tratarse de principios claramente formulados como los de la ciencia. Los fundamentos sobre los que se asientan firmemente nuestras creencias y opiniones, es decir, todo lo que hasta este momento se ha admitido como lo más seguro y verdadero, es, de acuerdo con Descartes, “aprendido de los sentidos o por los sentidos” (*Meditaciones*, 18)³¹. Sin embargo, si los sentidos fueran testigos directos de la realidad, no tendrían por qué no ser fiables. Cuando Descartes señala que los sentidos le han engañado en algunas ocasiones ¿Qué quiere decir con ello?: ¿Que no vemos ni oímos correctamente?, ¿Que cuando vemos las estrellas, creemos que son más pequeñas por nuestra observación defectuosa? o ¿Acaso decimos que el sol amanece o se oculta en

³⁰ “Et pour cela il n’est pas besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui serait d’un travail infini; mais, parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l’édifice, je m’attaquerai d’abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées” (AT, IXa, 14).

³¹ “Tout ce que j’ai reçu jusqu’à présent pour le plus vrai et assuré, je l’ai appris des sens, ou par les sens: or j’ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés” (AT, IXa, 14).

base a nuestras percepciones diarias?, ¿Es cierto que los sentidos nos engañan por una especie de deficiencia orgánica o se trata de algo más?

Aunque ya me he referido a la crítica cartesiana de los sentidos, considero necesario todavía hacer algunas puntualizaciones. En primer lugar, para Descartes tomar las impresiones de los sentidos como un sueño tiene un límite, pues del mismo modo que un cuadro requiere de un modelo original, así nuestras percepciones “deben formarse a semejanza de algo real y verdadero” (*Meditaciones*, 18-19; AT, IXa, 15). Esto significa que, en contra de lo que se suele creer, el mundo no es para Descartes una entelequia inexistente, puramente imaginaria o abstracta. Descartes reconoce la realidad incontestable y cierta del mundo físico. Lo que no reconoce es la posibilidad de acceder a este mundo, con certeza matemática, a través de los sentidos.

La ruptura que Descartes opera con la epistemología aristotélico-escolástica, para la cual los sentidos son la principal fuente de conocimiento, es en todos sus aspectos de la misma índole que la ruptura llevada a cabo por Copérnico con la cosmología ptolemaica, es decir, una ruptura que supone el distanciamiento entre el conocimiento y la experiencia sensible (Menassa 1986, 106). Esto es, precisamente, lo que mejor y de manera más clara define la llamada Revolución Copernicana: el abandono de los sentidos como fuente directa de conocimiento. Pero no porque los sentidos simplemente fallen, sino porque los sentidos son reos de los prejuicios, de las ideas previas y de las nociones primitivas acerca de cómo son las cosas. En realidad, ellos son los mejores aliados del *status quo*. Un ejemplo clarificador de ello es la dificultad con la que se encontró la teoría cosmológica copernicana, a la hora de destituir a la cosmología ptolemaica. Dicha dificultad obedece, precisamente, al acatamiento que los sentidos hacían del esquema conceptual del “universo de las dos esferas”³², hasta el punto de que todavía hoy resulta difícil desprenderse del antiguo

³² Como señala Kuhn, “a partir del siglo IV antes de nuestra era, para la mayor parte de los filósofos y astrónomos griegos la tierra era una esfera inmóvil muy pequeña que estaba suspendida en el centro geométrico de una esfera en rotación, mucho mayor, que llevaba consigo a las estrellas. El sol se desplazaba por el vasto espacio comprendido entre la tierra y la esfera de las estrellas. Más allá de la esfera exterior no había nada, ni espacio ni materia. (...) El universo de las dos esferas está compuesto por una esfera interior para el hombre y otra exterior para las estrellas. Ante todo, debe quedar claro que la expresión “universo de las dos esferas” es un anacronismo. (...) Así pues, el universo de las dos esferas no es en modo alguno una verdadera cosmología, sino un marco estructural en que encuadrar concepciones globales sobre el universo. Por otra parte, dicho marco estructural alumbraría un gran número de sistemas astronómicos y cosmológicos diferentes y contradictorios durante los diecinueve siglos que separan el siglo IV antes de nuestra era y la época de Copérnico. De hecho, existieron diversos universos de dos esferas, pero lo importante... es que una vez impuesto tal esquema puede decirse que casi nunca se puso en discusión su veracidad” (Kuhn 1996, 55-56).

modelo. Como advierte Kuhn, “expresiones tales como ponerse el sol, levantarse el sol o movimiento diurno de una estrella no proceden en modo alguno de hechos de observación propiamente dichos. Por el contrario, cabe censarlos a cuenta de una interpretación de los hechos que, aun siendo tan natural que difícilmente se puede evitar el uso del vocabulario característico de las observaciones, no hay duda alguna de que va mucho más allá del contenido estricto de los hechos observados” (Kuhn 1996, 53).

Hasta Copérnico toda la interpretación de la realidad, científica o no, dependía de un esquema conceptual concreto que determinaba no sólo las observaciones³³, sino también las investigaciones y sus expectativas. Tal esquema no era exactamente una teoría cosmológica, sino más bien un “marco estructural” que dio cabida a una gran cantidad de sistemas diferentes con una base ideológica común (Kuhn 1996, 55-56 y 69-70). Sobre este esquema mental, verdadero conjunto de “presuposiciones absolutas” (Turbayne 1974; Collingwood 1940), se asientan firmemente nuestras creencias acerca del mundo, esto es, nuestra concepción general del universo o *Weltanschauung*. Esta “mirada sobre el mundo”, que al mismo tiempo lo interpreta, determina todas las percepciones de nuestros sentidos. Es un hecho probado que las antiguas teorías cosmológicas presentadas como alternativas al universo de las dos esferas, en apariencia más modernas, fueron rechazadas, entre otras cosas, por no estar acordes con las observaciones de sentido común: tales observaciones no hacían más que confirmar el esquema conceptual del universo de las dos esferas³⁴.

Así pues, entre el mundo y el sujeto del conocimiento están las percepciones de los sentidos, que si bien, en términos generales resultan útiles para la vida práctica, en

³³ “Todo el mundo, científicos o no, creían que las estrellas eran realmente una serie de puntos brillantes situados sobre una esfera gigantesca que englobaba simétricamente el habitáculo terrestre del hombre. Como resultado, la cosmología de las dos esferas proporcionó durante siglos a la mayor parte de los hombres una determinada visión del mundo en la que se precisaba su lugar dentro de la creación y se daba un significado físico a su relación con los dioses” (Kuhn 1996, 68).

³⁴ Kuhn advierte que uno de los principales motivos para rechazar tales teorías cosmológicas alternativas, fue la distinción sugerida por los sentidos en torno a “la separación existente entre el cielo y la tierra. La tierra no forma parte del cielo, sino que es la plataforma desde la que lo observamos. Aparentemente, dicha plataforma presenta pocos, por no decir ninguno, rasgos comunes con el resto de cuerpos celestes que nos es dado ver. Los cuerpos celestes semejan puntos luminosos muy brillantes, mientras que la tierra es una esfera inmensa, fangosa y rocosa. Pocos cambios se observan en el cielo. Las estrellas son las mismas, noche tras noche, y así parece que haya sido desde los tiempos más lejanos de los que guardamos algún testimonio documental. Por el contrario, la tierra es la sede del nacimiento, el cambio y la destrucción. La fauna y la flora se ven sometidas a continuas transformaciones; las civilizaciones se suceden con el paso de los siglos; las leyendas dan testimonios de los más lentos cambios topográficos causados por tempestades e inundaciones. Parece, pues, absurdo equiparar la tierra a un cuerpo celeste, cuya característica esencial es esta inmutable regularidad que jamás podrá ser alcanzada sobre nuestro corruptible globo” (Kuhn 1996, 74).

concreto para la búsqueda de la verdad y de la certeza no dejan de constituir una herramienta equívoca y defectuosa³⁵. A pesar de la realidad indiscutible del mundo, un intermediario tendencioso y falaz hace que resulte dudoso. Para representar esta incertidumbre, propia de los sentidos, de lo que hasta hora se creía conocer, Descartes crea la hipótesis del “genio maligno” o del “dios engañador”³⁶. Con la ruptura epistemológica que produce, Descartes no hace más que destacar la vulnerabilidad de nuestros instrumentos de conocimiento, de los que no podemos estar, en adelante, seguros de su certeza. Permanentemente nos vemos sometidos, como dice Hamelin, “a influencias extrañas; nuestro pensamiento no es puro y dueño de sí mismo; a veces circunstancias externas lo dominan y los juicios que entonces emitimos, presionados así por influjos extraños, son profundamente irracionales, no obstante la aparente racionalidad que aún le resta. El genio maligno no es sino el símbolo de la violencia que podría imponerle al espíritu la naturaleza tal vez irracional del universo. Y para refutarla habrá que hacer desaparecer esa irracionalidad” (Hamelin 1949, 127-128).

A partir de aquí la incertidumbre toca todas las creencias consideradas hasta ahora como verdaderas y radicaliza la postura escéptica de Descartes, acosado por este “genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender

³⁵ “... nunca será demasiada mi presente desconfianza, puesto que ahora no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer” [“...et que je ne saurais aujourd’hui trop accorder à ma défiance, puisqu’il n’est pas maintenant question d’agir, mais seulement de méditer et de connaître.”] (*Meditaciones*, 20-21; AT, IXa, 17).

³⁶ “... ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables” [“Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n’ait point fait qu’il n’y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j’aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu’ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu’il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l’addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d’un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l’on se peut imaginer rien de plus facile que cela.”] (*Meditaciones*, 19-29; AT, IXa, 16).

el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada” (*Meditaciones*, 21)³⁷.

Descartes recurre a la voluntad para sustraer del engaño su investigación de la verdad. En la investigación de la verdad, la razón no está obligada a creer en nada, aún en el caso de no encontrar ninguna cosa cierta³⁸. Cuando no estoy seguro, siempre puedo negarme a tomar partido, como en el caso de las setas venenosas. Hamelin sostiene que la hipótesis del genio maligno “no puede concebirse ni expresarse, si no se empieza por admitir que existe una razón, susceptible de ser influenciada desde fuera, razón que llama en su auxilio a la voluntad para que defienda sus derechos, negándose a juzgar” (Hamelin 1949, 128).

Resulta poco creíble, sin embargo, que la amenaza que sufre el buen entendimiento o la razón, provenga de un mundo exterior esencialmente irracional. El genio maligno no es un símbolo de la irracionalidad o de la imposibilidad del ejercicio de la razón en un mundo que le es extraño. Por el contrario, el dios engañador es la amenaza de mi propia credulidad, un argumento a favor de mi creencia en un mundo imaginario y falaz, no un símbolo de la existencia de un mundo imposible, engañoso o irreal. Una mentira puede ser ingeniosa, monumental, incluso absurda, pero no puede ser increíble, porque sino no se trataría de una mentira. La primera condición de una mentira es que sea creíble, que pueda ser posible. De igual forma que un billete falso supone un billete auténtico, nuestras mentiras, como cualquiera de nuestras

³⁷ “Je supposerai donc qu’il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mai un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l’air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n’ayant point de mains, point d’yeux, point de chair, point de sang, comme n’ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée; et si, par ce moyen, il n’est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d’aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C’est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu’il soit, il ne me pourra jamais rien imposer” (AT, IXa, 17-18).

³⁸ “6. *Tenemos un libre albedrío que nos permite abstenernos de creer lo que es dudoso y, de este modo, impide que erremos.* Pero aun cuando quien nos hubiera creado fuera todopoderoso y también encontrara placer en engañarnos, no dejamos de experimentar que poseemos una libertad tal que siempre que nos place, podemos abstenernos de asumir en nuestra propia creencia las cosas que conocemos bien y, de este modo, impedir el error” [“6. *Que nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d’être trompés.* / Mais quand celui qui nous a créés serait tout-puissant, et quand même il prendrait plaisir à nous tromper, nous ne laissons pas d’éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu’il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d’être jamais trompés.”] (*Principios*, 24; AT, IXb, 27).

representaciones e ideas, requieren de una realidad auténtica. Para decirlo brevemente: no se falsifica algo falso, a menos que queramos hacerlo pasar por verdadero.

Nuestras opiniones y creencias poseen una gran fortaleza, entre otras cosas, porque llegan a ser una lectura eficaz de la realidad. El verdadero dios engañador, tan poderoso como indetectable, en realidad representa nuestra propia ideología: el conjunto de creencias de sentido común acerca del mundo, que tenemos incorporado en nuestra percepción e inteligencia de las cosas. Decir “conjunto de creencias”, “opiniones” o “ideología” carece, no obstante, de la carga crítica que la ficción del genio maligno posee. Descartes reconoce la fuerza psicológica que los prejuicios cotidianos tienen, por lo que, de acuerdo con Williams, “la introducción de esta ficción es un recurso para proporcionar consideraciones que ayuden a combatir” dicha fuerza, proporcionando los argumentos que “necesitamos para desprendernos de la vieja imagen y comenzar de nuevo”. La ventaja de presentar así las cosas, es que supone un apoyo a la duda metódica y “estimula a la mente para identificar más cosas que, desde la perspectiva del Investigador Puro, pueden ser dudosas. Tal ficción se nos proporciona por medio de un experimento mental que puede ser aplicado de forma general: si hubiera un agente infinitamente poderoso que estuviera engañándome hasta el punto más difícilmente concebible, ¿sería falso este tipo de creencia o experiencia? El modelo es de un agente que actúa a propósito y de forma sistemática con la intención de frustrar la investigación humana y el deseo de verdad. Este modelo asesta un duro golpe a nuestros supuestos: ...bajo este examen, la Duda se extiende, tanto como a Dios y al pasado, a cada juicio sobre objetos públicamente perceptibles, incluido el propio cuerpo de Descartes” (Williams 1996, 70-71).

El dominio que ejercen en nosotros los prejuicios y creencias, incluidos los esquemas conceptuales inveterados y los paradigmas, es de tal índole que no es suficiente el escepticismo corriente, ni el simple reconocimiento de su incertidumbre, para deshacerse de ellos o reemplazarlos por otros, como reconoce Descartes, “pues aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos, arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que, aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias. Y nunca perderé la costumbre de otorgarles mi aquiescencia y confianza, mientras las considere tal como en efecto son, a saber: en cierto modo dudosas –como acabo de mostrar–, y con todo muy probables, de suerte que hay más razón para creer en ellas que para negarlas.” Debido a ello, Descartes extrema los

límites de la duda, empleando –dice– “todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo que todas esas opiniones son falsas e imaginarias; hasta que, habiendo equilibrado el peso de mis prejuicios de suerte que no puedan inclinar mi opinión de un lado ni de otro, ya no sean dueños de mi juicio los malos hábitos que lo desvían del camino recto que puede conducirlo al conocimiento de la verdad” (*Meditaciones*, 20-21)³⁹.

Descartes comprende que nuestros propios hábitos intelectuales o mentales, “el largo y familiar uso” que hemos hechos de nuestras creencias, encarnado en el dios engañador, es el más declarado enemigo de la razón en su búsqueda de la verdad. Nuestras antiguas creencias son un sueño al que nos cuesta renunciar, pues “un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las trabajosas vigiliass que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en vez de procurarme alguna luz para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover” (*Meditaciones*, 21)⁴⁰.

Como un platónico moderno, Descartes actualiza el mito de la caverna, incorporándolo a las mismas condiciones intelectuales del hombre. La caverna, como el genio maligno, forma parte del propio sujeto que busca el conocimiento. Librarse de sus

³⁹ “Mais il ne suffit pas d’avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m’en souvenir; car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu’elles ont eu avec moi leur donnant droit d’occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance. Et je ne me désaccoutumerai jamais d’y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu’elles sont en effet, c’est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l’on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier. C’est pourquoi je pense que j’en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j’emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires; jusque à ce qu’ayant tellement balancé mes préjugés, qu’ils ne puissent faire pencher mon avis plus d’un côté que d’un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité” (AT, IXa, 17).

⁴⁰ “Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m’entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu’un esclave qui jouissait dans le sommeil d’une liberté imaginaire, lorsqu’il commence à soupçonner que sa liberté n’est qu’un songe, craint d’être réveillé et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j’appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m’apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d’être agitées” (AT, IXa, 18).

prejuicios, de falsas teorías o de dogmáticas creencias, forma parte de la búsqueda de los fundamentos y principios sobre los que se sustenta esa nueva forma de conocimiento que, hasta ahora, pertenecía a unos pocos campos del saber, como las matemáticas o la geometría. Una forma del conocimiento, que se distancia e independiza del yugo de los sentidos, para poder constituirse. De esta manera, sostiene Hamelin, Descartes “plantea y afirma la autonomía del hombre, su independencia frente a cualquier violencia de la sensación”. De modo que “si llega un momento en que el sujeto formula un juicio sin haber sido presionado en modo alguno por la violencia de la sensación, estaremos en presencia de un primer juicio verdadero y cierto. Así pues, para Descartes la formulación de la hipótesis del genio maligno era una exigencia ineludible, y el escepticismo, extremado por ella hasta su máximo rigor, no le cerraba a Descartes toda salida hacia la certeza” (Hamelin 1949, 128). Dicho en otros términos, a la certeza sólo se puede llegar por el camino de la duda.

5. Límites de la duda

5.1. “Yo pienso, yo soy”

En efecto, una vez conquistado el último bastión de nuestras creencias, es decir, nuestro propio cuerpo, justo cuando parece que no hay vuelta atrás y la razón parece condenada a vagar para siempre, sin alcanzar conocimiento cierto alguno, Descartes se pregunta si no habrá realmente algo de lo que no se pueda dudar, algo diferente de todo aquello que ha llegado a considerar incierto. Tal vez, haya un Dios u otro poder –dice–, que ponga en mi espíritu pensamientos de esta índole, es decir, pensamientos de los que no pueda dudar. Aunque, pensándolo bien –agrega–, a lo mejor no sea necesario recurrir a ningún poder extraordinario, pues “tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo”. El sujeto, que está intentando definir, se transforma en fuente de su propia certidumbre y no requiere ninguna ayuda frente a la amenaza del genio maligno, pues aunque éste lo aceche de forma permanente con toda su astucia para burlarlo, “no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea

nada, mientras yo esté pensando que soy algo” (*Meditaciones*, 24)⁴¹. El engaño, para decirlo de alguna manera, es el testimonio inconfundible, la prueba irrefutable de su propia existencia. Aunque todo no sea más que el delirio provocado por la influencia de un genio maligno, el delirio, en sí mismo, sería la prueba de la existencia de quien lo padece, es decir, de quien lo cree verdadero.

Descartes reconoce, gracias a ello, que hay algo de lo que no puede dudar, pues mientras deseaba pensar que todo era falso, “era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa”⁴². La verdad que encierra esta intuición simple, es decir, “pienso, luego existo”, resulta para Descartes “tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalear”. La certidumbre de esta verdad tan evidente, le fuerza a admitirla como el primer principio de la filosofía que buscaba (*Discurso*, 25)⁴³. El *cogito* habrá de ser, pues, el fundamento, la roca dura del conocimiento, sobre la cual se ha de comenzar a construir la ciencia moderna.

En exposiciones posteriores al *Discurso*, Descartes se apresura menos en concluir el recorrido de la duda. En las *Meditaciones*, por ejemplo, prolonga la duda que lo conduce a la formulación del *cogito ergo sum*, permitiéndole, de esta manera, socavar los prejuicios y las falsas creencias que se mantienen en torno al sujeto, que intenta definir como garante último del conocimiento. Partiendo de la hipótesis del engaño universal, como en el *Discurso*, concluye en la existencia del “ego cogito” con certeza inalienable: “De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente,

⁴¹ “Mais que sais-je s’il n’y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute? N’y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l’esprit ces pensées? Cela n’est pas nécessaire; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose? Mais j’ai déjà nié que j’eusse aucun sens ni aucun corps. J’hésite néanmoins, car que s’ensuit-il de là? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu’il n’y avait rien du tout dans le monde, qu’il n’y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n’étais point? Non certes, j’étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j’ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n’y a donc point de doute que je suis, s’il me trompe; et qu’il me trompe tant qu’il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose” (AT, IXa, 19).

⁴² Descartes se expresaba en términos parecidos en las *Reglas*, donde sugería que la necesidad no se encuentra únicamente en las cosas sensibles, sino también en las del pensamiento. Ver *Reglas*, R. XII, 140; nota 62, Cap. I.

⁴³ “Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n’étaient pas capables de l’ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais” (AT, VI, 32).

resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu” (*Meditaciones*, 24)⁴⁴. Pero después de comprobar la existencia indudable del sujeto del enunciado, queda todavía por averiguar qué cosa es ese *ego cogito*, de qué está compuesto y si sobrevive alguna creencia falsa sobre él: ¿Se trata de un sujeto concreto? o ¿Se trata, más bien, de una entidad desde la cual se busca fundamentar todo conocimiento cierto? Si lo que se pretende es encontrar en él un fundamento sólido, es necesario que este “yo” no se confunda con ninguna otra cosa de las que conocemos o creemos conocer⁴⁵. Para ello es necesario examinar con atención lo que ese “yo” es; si depende absolutamente de su cuerpo y de sus sentidos; o si, por el contrario, es posible distinguirlo de cualquier soporte material.

Sin dar por inmediatamente válida la ecuación “*yo pienso, yo existo*”, como hiciera en el *Discurso*, Descartes mantiene, por así decirlo, la duda y se detiene a examinar todas aquellas creencias que sobre sí mismo ha tenido hasta ese momento, para que sólo permanezca lo completamente indudable. Con este propósito se pregunta, “¿Qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré, acaso, que un animal racional? No por cierto: pues habría luego que averiguar qué es animal y qué racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas” (*Meditaciones*, 25)⁴⁶. Descartes reconoce que, por este camino, cada nueva afirmación lo lleva a una

⁴⁴ “De sorte qu’après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *je suis, j’existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit” (AT, IXa, 19).

⁴⁵ “... ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes” [“Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j’ai eues auparavant.”] (*Meditaciones*, 24; AT, IXa, 19-20). Como sostiene González Castán, “Descartes es perfectamente consciente de que cuando digo con certeza absoluta «yo soy» cada vez que pienso en algo, esa proposición no implica de suyo que yo sepa con igual certeza quién soy” (1999, 40).

⁴⁶ “Qu’est-ce donc que j’ai cru être ci-devant? Sans difficulté, j’ai pensé que j’étais un homme. Mais qu’est-ce qu’un homme? Dirai-je que c’est un animal raisonnable? Non certes: car il faudrait par après rechercher ce que c’est qu’animal, et ce que c’est que raisonnable, et ainsi d’une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d’autres plus difficiles et embarrassées” (AT, IXa, 20).

afirmación más oscura, amenazando con extraviarlo en una típica discusión escolástica en la que toda definición, requiere antes una definición previa, y así hasta el infinito⁴⁷.

Prescindiendo, pues, de todo conocimiento adquirido y de cualquier otra consideración filosófica, Descartes se propone revisar, bajo la mirada crítica de la duda, aquellas opiniones previas o “pensamientos que antes nacían espontáneos” en su espíritu, y que sobre sí mismo, en tanto que hombre, había venido sosteniendo hasta ese momento. En primer lugar, de acuerdo con los aspectos más evidentes de la cuestión, consideraba que “tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma”. Descartes expone de este modo la creencia, fundada en la psicología naturalista aristotélica, según la cual el alma vegetativa y sensitiva es el principio vital que mueve el cuerpo, tanto de los hombres como de los animales⁴⁸. De acuerdo con el principio vitalista, el alma “era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras”. En correspondencia, el cuerpo humano era “todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido”; es decir, “todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olfato; que puede moverse de distintos modos”, aunque “no por sí mismo, sino por

⁴⁷ En *La investigación de la verdad por la luz natural* (1649?), Descartes parodia este mal endémico de la filosofía escolástica cuando Eudoxio sostiene: “En efecto, si preguntase también al mismo Epistemón, por ejemplo, qué es un hombre y me respondiese, como corrientemente suele hacerse en las escuelas, que un hombre es un *animal racional*; y, si además de esto, para explicar estos dos últimos términos, que no son menos oscuros que el primero, nos condujera a través de todos los grados que llaman metafísicos, se nos introduciría, ciertamente, en un laberinto del que nunca podríamos salir. Porque de esta cuestión nacen otras dos; a saber, la primera, qué es *animal* y, la segunda, qué es *racional*. Además, si, para explicar lo que es un animal, respondiera que es un *viviente sensitivo* y que un *viviente* es un *cuerpo animado* y que un *cuerpo* es una *sustancia corpórea*, veis en un instante que las cuestiones, como las ramas de un árbol genealógico, van aumentando y multiplicándose; y al cabo, para terminar, es evidente que todas esas egregias cuestiones se convertirán en una pura batología, que nada aclararía y nos dejaría en la ignorancia inicial” [“Eudoxus. – Ad id, quod interrogatio, non attendis, et responsum, quod mihi exhibes, quantumvis tibi videatur simplex, in difficiles admodum intricatasque te quæstiones, modo vel tantillum illas urgere vellem, conjiceret. Etenim, ex. gr., si ipsum etiam Epistemonem, quid sit homo, interrogarem, et si mihi, ut vulgo in Scholis fieri solet, responderet *hominem* esse *animal rationale*; et si præter hæc, ut posteriores duos hosce terminos, qui non minus obscuri sunt ac primus, explicaret, per omnes, quos vocant Methaphysicos, gradus nos deduceret: profecto in Labyrinthum, e quo egredi nunquam possemus, abriperemur. Ex hac enim quæstione duæ nascuntur aliæ: nempe prima, quid sit *animal*, secunda, quid sit *rationale*. Imo si, ut quid sit animal explicaret, responderet esse *vivens sensitivum*, et *vivens* esse *corpus animatum*, et *corpus* esse *substantiam corpoream*: e vestigio quæstiones, instar arboris Genealogicæ ramorum, auctum multiplicatumque iri vides; tandemque omnes hasce egregias quæstiones in meram Battologiam, quæ nihil illustraret et in prima nos relinqueret ignorantia, fore ut desinerent satis liquet”] (*Investigación*, 36-37; AT, X, 515-516).

⁴⁸ Esta creencia, como se verá más adelante, había sido ya refutada por el filósofo francés en el *Tratado del hombre* (1629), con su teoría mecanicista de los movimientos involuntarios.

alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe; pues no creía yo que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos” (*Meditaciones*, 25)⁴⁹.

No obstante, revisando bajo la óptica de la duda las propiedades que hasta ese momento atribuía a su cuerpo, Descartes reconoce que ninguna de tales propiedades le pertenece realmente, en tanto que sujeto cuya existencia ha constatado con certeza absoluta. Tampoco los antiguos atributos anímicos de nutrirse, andar y sentir, pueden pertenecerle, pues sin el cuerpo, carecen de existencia alguna. Ahora bien, de todos los atributos comúnmente considerados propios del alma, el único que puede reconocerse como perteneciente al yo es “pensar”, pues es “el único que no puede separarse de mí. *Yo soy, yo existo*; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir.” Desde la perspectiva de la duda, es decir, no admitiendo “nada que no sea necesariamente verdadero”, el sujeto cartesiano no es más que *una cosa que piensa*: “así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente”

⁴⁹ “Mais je m’arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui naissaient ci-devant d’elles-mêmes en mon esprit, et qui ne m’étaient inspirées que de ma seule nature, lorsque je m’appliquais à la considération de mon être. Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d’os et de chair, telle qu’elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. Je considérais, outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais, et je rapportais toutes ces actions à l’âme; mais je ne m’arrêtais point à penser ce que c’était que cette âme, ou bien, si je m’y arrêtais, j’imaginai qu’elle était quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié, qui était insinué et répandu dans mes plus grossières parties. Pour ce qui était du corps, je ne doutais nullement de sa nature; car je pensais la connaître fort distinctement, et, si je l’eusse voulu expliquer suivant les notions que j’en avais, je l’eusse décrite en cette sorte: Par le corps, j’entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu; qui peut être senti, ou par l’attouchement, ou par la vue, ou par l’ouïe, ou par le goût, ou par l’odorat; qui peut être mû en plusieurs façons, non par lui-même, mais par quelque chose d’étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l’impression. Car d’avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l’on dût attribuer ces avantages à la nature corporelle; au contraire, je m’étonnais plutôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en certains corps” (AT, IXa, 20-21).

La distinción que lleva a cabo Descartes entre el cuerpo y el alma permitirá la interpretación del cuerpo humano desde una perspectiva mecanicista, así como una reinterpretación del alma, en tanto que entidad racional. Sin embargo, es necesario recordar que el contexto actual en el que Descartes está tratando la cuestión del cuerpo y del alma, es el de sus opiniones y creencias, frente a las que asume una posición crítica. La duda, en resumidas cuentas, no ha terminado su tarea y, por tanto, no ha llegado aún a la auténtica distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. La cuestión sobre los movimientos involuntarios y el mecanicismo fisiológico la trataré ampliamente en el Capítulo III.

(*Meditaciones*, 25-6)⁵⁰. ¿Por qué dice Descartes que el significado de los términos ‘espíritu’, ‘entendimiento’, ‘razón’, le era desconocido hasta ese momento? Probablemente, lo que quiere decir es que está utilizando estos términos en un sentido completamente nuevo. Como ya nos advertía en las *Reglas*, respecto al uso que hace de algunos términos cuyo significado vulgar necesita cambiar, no piensa “en absoluto en el modo con que esos vocablos han sido empleados en las escuelas en estos últimos tiempos, pues sería muy difícil dar los mismos nombres y pensar cosas radicalmente distintas” (*Reglas*, 79-80; AT, X, 369)⁵¹.

El sujeto cartesiano, que pretende definir aquí, no es esa “reunión de miembros llamada cuerpo humano”, ni “un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros”. No se trata ni de un viento, ni de un soplo, ni de un vapor, es decir, “nada de cuanto pueda fingir e imaginar”. El conocimiento del *ego cogito*, del que nos estamos ocupando, no depende de ninguna cosa cuya existencia resulte conocida o por conocer, ni siquiera por la imaginación⁵², la cual está ligada en todos los casos a los sentidos y la percepción, tal como lo había anticipado en las *Reglas*, pues, “«imaginar» no es sino contemplar la figura o «imagen» de una cosa corpórea”. Si queremos conocer y tener una idea cierta de lo que es esa “cosa que piensa”, debemos renunciar a utilizar los sentidos y la imaginación, es decir, la representación imaginaria de lo que se pretende conocer y establecer como fundamento, “pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza” (*Meditaciones*, 26)⁵³.

⁵⁰ “.... et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m’appartient: elle seule ne peut être détachée de moi. *Je suis, j’existe*: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d’être ou d’exister. Je n’admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai: je ne suis donc, précisément parlant, qu’une chose qui pense, c’est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m’était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante” (AT, IXa, 21).

⁵¹ Ver nota 27, Cap. I.

⁵² “Pues bien: es certísimo que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida, ni por consiguiente, y con mayor razón, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación” [“Or il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l’existence ne m’est pas encore connue; ni par conséquent, et à plus forte raison, d’aucune de celles qui sont feintes et inventées par l’imagination.”] (*Meditaciones*, 26; AT, IXa, 21-22).

⁵³ “Je ne suis point cet assemblage de membres, que l’on appelle le corps humain; je ne suis point un air délié et pénétrant, répandu dans tous ces membres; je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et imaginer, puisque j’ai supposé que tout cela n’était rien, et que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d’être certain que je suis quelque chose. [...] Et

La naturaleza de este ser o sustancia, es pensar, y no se le puede atribuir ninguna de las características propias del cuerpo, del alma vegetativa o de cualquiera de las propiedades derivadas de la conjunción del cuerpo y el alma. Pero, sabemos acaso ¿qué es pensar? o, más exactamente, “¿qué es una cosa que piensa?” Descartes afirma que una cosa que piensa “es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente.” Podría objetarse que algunas de estas propiedades que se atribuyen al pensar, implican, de una u otra manera, al cuerpo. Pero aunque esto sea así, no contradice en nada, dice Descartes, “que soy yo quien duda, entiende y desea”. Incluso el poder de imaginar, tan equívoco y tan ligado a los sentidos, “no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento”. Como se pudo ver con el dios engañador, la mentira es una garantía, una prueba de la existencia de la cosa que piensa y que se ve sometida al engaño. Del mismo modo, más allá de la incertidumbre que los sentidos puedan ofrecer como testimonio del conocimiento verdadero, su incertidumbre, por formar parte del pensamiento, es un testimonio fehaciente de aquel que lo piensa. En palabras de Descartes, “soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que “pensar”. Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes” (*Meditaciones*, 26-27)⁵⁴.

ainsi, je reconnais certainement que rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination, n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature” (AT, IXa, 21-22).

⁵⁴ “Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas? Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui ne veux pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps? Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis, et que j'existe, quand même je dormirais toujours, et que celui qui m'a donné l'être se servirait de toutes ses forces pour m'abuser? Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi-même? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme pas les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces

El pensamiento se convierte de este modo en garante de todo auténtico conocimiento. Es desde el *ego cogito*, desde el propio sujeto cartesiano, que se puede conocer la verdad de las cosas, pues él es el fundamento de toda certeza. Pero este *cogito*, este sujeto, desde el que se comienza a garantizar la realidad del mundo exterior, la realidad de las cosas, no puede hacer uso de los antiguos métodos de conocimiento. Siendo el fundamento de la ciencia, del que no sabemos ni por la imaginación ni por los sentidos, necesariamente tiene que transformar los modos del conocer.

Descartes reconoce, sin embargo, que no resulta sencillo cambiar los modos tradicionales de conocer. Nuestros hábitos de conocimiento, como nuestros prejuicios, dependen de un esquema mental o paradigma, sólidamente establecido en nuestras costumbres. Cuesta mucho, según sus propios términos, “dejar de creer que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma mi pensamiento y que los sentidos examinan, son mejor conocidas que esa otra parte, no sé bien cuál, de mí mismo que no es objeto de la imaginación: aunque desde luego es raro que yo conozca más clara y fácilmente cosas que advierto dudosas y alejadas de mí, que otras verdaderas, ciertas y pertenecientes a mi propia naturaleza. Mas ya veo qué ocurre: mi espíritu se complace en extraviarse, y aun no puede mantenerse en los justos límites de la verdad” (*Meditaciones*, 27)⁵⁵.

Estamos habituados a dar a nuestros sentidos tanta credibilidad, que desconfiamos de todo aquello que no podemos ver ni representarnos imaginariamente. La concepción cartesiana de que tenemos un conocimiento más inmediato y cierto de la mente que del cuerpo, tendrá que enfrentarse a una férrea costumbre mental, a una propensión epistemológica que se ha hecho prácticamente natural. El conocido ejemplo de la cera que Descartes utiliza para exponer su concepción de la realidad, supone un punto de inflexión en la historia del conocimiento humano, en tanto que rompe con el modo de representarse las cosas que tiene la epistemología escolástica. Lo que Descartes llega a decir en última instancia, con este ejemplo, es que una cosa es lo que

apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs et que je m'échauffe; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant” (AT, IXa, 22-23).

⁵⁵ “Mais je ne me puis empêcher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination: quoiqu'en effet ce soit une chose bien étrange, que des choses que je trouve douteuses et éloignées, soient plus clairement et plus facilement connues de moi, que celles qui sont véritables et certaines, et qui appartiennent à ma propre nature. Mais je vois bien ce que c'est: mon esprit se plaît de s'égarer, et ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la vérité” (AT, IXa, 23).

percibimos de los objetos y otra su realidad. Después de todo, es necesario recordar que el título completo de las *Meditaciones metafísicas* es *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, y que en ellas se recupera la pregunta fundamental por el ser de las cosas⁵⁶.

Descartes demuestra, con el ejemplo de la cera, que aquello que creemos conocer y por lo que creemos conocer, es decir, aquello que se presenta de modo evidente e inmediato a nuestras percepciones (“las cosas que, comúnmente, creemos comprender con mayor distinción, a saber: los cuerpos que tocamos y vemos”), carece de la consistencia del ser, de la materialidad de lo verdadero, pues su apariencia se transforma engañosamente al menor cambio de las condiciones externas. Un trozo de cera que se extrae inicialmente de un panal, posee unas características sensibles de olor, color, sabor, tacto y sonido que cambian radicalmente en el momento en que lo aproximamos al fuego. Sin embargo, dice Descartes, a pesar de “que han cambiado todas las cosas que percibíamos por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído”, no negaríamos que “sigue siendo la misma cera”. Pero esta certeza no la ofrecen los sentidos, puesto que para ellos han cambiado todas las cualidades, sino lo que él denomina una *inspección del espíritu*: “Debo, pues, convenir en que yo no puedo concebir lo que es la cera por medio de la imaginación, y sí sólo por medio del entendimiento: me refiero a ese trozo de cera en particular, pues, en cuanto a la cera en general, ello resulta aún más evidente. Pues bien, ¿qué es esa cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos, o la acción por cuyo medio la percibimos, no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo

⁵⁶ A este respecto señala Heidegger que “la pregunta «¿qué es el ente en cuanto tal y en su totalidad» es la pregunta conductora de toda metafísica. Ya el título de la obra capital de Descartes muestra de qué se trata: *Meditaciones de prima philosophia* (1641), «Meditaciones sobre la filosofía primera». La expresión «filosofía primera» procede de Aristóteles y designa aquello que constituye en primer lugar y de manera propia la tarea de lo que recibe el nombre de filosofía. La *πρῶτη φιλοσοφία* trata la pregunta primera por su rango y que domina a todas las otras: qué es el ente, en cuanto que es un ente” (Heidegger 2000, 111). También Marion advierte sobre la relación que tiene la metafísica y la ontología en la pregunta cartesiana por la filosofía primera: “La *Mathesis Universalis* parece hacerse eco de dos conceptos aristotélicos, la ciencia del ser en cuanto Ser, por una parte, y la filosofía primera (teología), por otra. Hay que advertir inmediatamente que Descartes, siguiendo la tradición de los intérpretes mediavales, no distingue la metafísica (*metaphysica generalis*, ontología) de la filosofía primera (*metaphysica specialis*), sino que confunde sus atributos y sus propiedades” (Marion 2008, 81).

era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según atienda menos o más a las cosas que están en ella y de las que consta” (*Meditaciones*, 28-29)⁵⁷.

No se trata, como se ha llegado a creer tantas veces, que Descartes elimine la fenomenología de nuestras percepciones y la sustituya por un mundo paralelo de perfección ideal; al contrario, constantemente reconoce que de las percepciones, de sus fantasmagóricas apariencias, no podemos o no queremos librarnos, ya sea por costumbre o por comodidad. Resulta tremendamente difícil deshacerse de los términos “observacionales” o de percepción, en el lenguaje con el que hablamos corrientemente; incluso cuando nos estamos refiriendo a cuestiones puramente abstractas o teóricas: “No es muy de extrañar, sin embargo, que me engañe, supuesto que mi espíritu es harto débil y se inclina insensiblemente al error. Pues aunque estoy considerando ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente; pues nosotros decimos que *vemos* la misma cera, si está presente, y no que *pensamos* que es la misma en virtud de tener los mismos color y figura: lo que casi me fuerza a concluir que conozco la cera por la visión de los ojos, y no por la sola inspección del espíritu. Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos” (*Meditaciones*, 29)⁵⁸.

⁵⁷ “Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive; je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident. Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce que est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée” (AT, IXa, 24-25).

⁵⁸ “Cependant je ne me saurais trop étonner, quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure: d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts? Mais je juge que ce sont de vrais hommes; et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux” (AT, IXa, 25).

El modo de aprehender la realidad sólo por sus apariencias fenoménicas, externas, esto es, por sus manifestaciones superficiales, resulta tan primario que su uso no es exclusivo del hombre. Cualquier animal, como señala Descartes, se guía también por la percepción inmediata de lo que le rodea. Sólo el hombre es capaz, incluso si se equivoca juzgando, de distinguir lo verdaderamente esencial de lo puramente accidental. Así ocurre, por ejemplo, “cuando hago distinción entre la cera y sus formas externas, y, como si la hubiese despojado de sus vestiduras, la considero desnuda, entonces, aunque aún pueda haber algún error en mi juicio, es cierto que una tal concepción no puede darse sino en un espíritu humano” (*Meditaciones*, 29-30)⁵⁹.

Ahora bien, una vez establecido que no es por medio de los sentidos como tenemos conocimiento de las cosas, sino por medio de la razón, Descartes retoma la cuestión de lo que es esa *cosa que piensa*, ese espíritu o razón, del que trata de averiguar qué es y al que, evidentemente, no podemos acceder ni por la imaginación ni por los sentidos. Si la propia razón se piensa a sí misma, nada más natural que este conocimiento resulte también más fácil y directo que el conocimiento de cualquier otra cosa, incluido mi propio cuerpo⁶⁰. Bajo la óptica desproporcionada de la duda, este sujeto cartesiano se distingue necesariamente de todo soporte material, pues se trata de

Como dirá en las respuestas a las sextas objeciones, ante la deformación óptica que sufre un bastón que se introduce en el agua, “el entendimiento es quien corrige el error del sentido” y no los propios sentidos, como sugerían sus críticos (*Meditaciones*, 335; AT, IXa, 237-238).

⁵⁹ “Mais quand je distingue la cire d’avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, certes, quoiqu’il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain” (AT, IXa, 25).

Sin duda, alguien podría recordar a Argos, el perro de Ulises, que fue el único que reconoció a su amo bajo la apariencia de sus vestiduras. La distinción entre la inteligencia animal y la inteligencia humana había sido criticada por Sexto Empírico y, posteriormente, reavivada por neopirrónicos como Montaigne o Gassendi. Probablemente a ello se debe que Descartes se ocupe de este asunto, principalmente en el *Discurso*. Crisipo, uno de los lógicos estoicos más destacados, sostiene que los animales también llevan a cabo razonamientos, como sucede con el perro que persigue una presa y se enfrenta a una encrucijada. El razonamiento del perro, de acuerdo con Crisipo, sería éste: “Ha seguido por este camino, o por este segundo, o por este tercero. No ha seguido por el primero ni por el segundo. Luego ha seguido por el tercero” (García Trevijano 1993, 41-42). La inteligencia animal también ha servido, no obstante, para ilustrar la ilusión de los sentidos, como en la fábula del perro que deja caer su hueso al río, al ser engañado por su propio reflejo.

⁶⁰ “Pero he aquí que, por mí mismo y muy naturalmente, he llegado donde pretendía. En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu” [“Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais; car, puisque c’est une chose qui m’est à présent connue, qu’à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d’entendre qui est en nous, et non point par l’imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu’il n’y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit”] (*Meditaciones*, 30; AT, IXa, 26).

“una sustancia cuya esencia o naturaleza no reside sino en pensar y que tal sustancia, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De suerte que este yo, es decir, el alma, en virtud de la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, no dejaría de ser todo lo que es” (*Discurso*, 25)⁶¹.

Sin embargo, queda por averiguar de qué clase de certeza se trata y qué cosas podemos concebir distintamente, pues como bien señalaba en el *Discurso*, el enunciado del *cogito ergo sum*, no garantiza *per se* que sea un conocimiento verdadero, fuera del contexto de la duda, es decir, si no “veo muy claramente que para pensar es necesario ser” (*Discurso*, 25-6)⁶². Es por tanto, la concepción clara y distinta, que brinda la certeza de ser una cosa que piensa, el criterio que habrá de usarse para reconocer que una proposición es verdadera⁶³. Esta concepción clara y distinta es en todo semejante a la

⁶¹ “Puis, examinant avec attention ce que j’étais, et voyant que je pouvais feindre que je n’avais aucun corps, et qu’il n’y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n’étais point; et qu’au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j’étais; au lieu que, si j’eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j’avais jamais imaginé eût été vrai, je n’avais aucune raison de croire que j’eusse été: je connus de là que j’étais une substance dont toute l’essence ou la nature n’est que de penser, et qui, pour être, n’a besoin d’aucun lieu, ni ne dépend d’aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c’est-à-dire, l’âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu’elle est plus aisée à connaître que lui, et qu’encore qu’il ne fût point, elle ne laisserait pas d’être tout ce qu’elle est” (AT, VI, 32-33).

⁶² “...sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être...” (AT, VI, 33).

⁶³ “Analizadas estas cuestiones, reflexionaba en general sobre todo lo que se requiere para afirmar que una proposición es verdadera y cierta, pues, dado que acababa de identificar una que cumplía tal condición, pensaba que también debía conocer en qué consiste esta certeza. Y habiéndome percatado que nada hay en *pienso*, luego soy que me asegure que digo la verdad, a no ser que yo veo muy claramente que para pensar es necesario ser, juzgaba que podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas; no obstante, hay solamente cierta dificultad en identificar correctamente cuáles son aquellas que concebimos distintamente” [“Après cela, je considèrai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car, puisque je venais d’en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m’assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies; mais qu’il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement.”] (*Discurso*, 25-6; AT, VI, 33). “En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría para asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente” [“Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu’une claire et distincte perception de ce que je connais; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m’assurer qu’elle est vraie, s’il pouvait jamais arriver qu’une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse”] (*Meditaciones*, 31; AT, IXa, 27).

intuición, definida en las *Reglas* como la concepción no dudosa de una mente pura y atenta⁶⁴.

5.2. Dios y el alma. Sobre el origen de las ideas

Desde esta certidumbre que ofrece la concepción clara y distinta del “yo pienso, yo soy”, Descartes se propone dilucidar la certeza y verdad de las ideas que, de una u otra forma, se hallan presentes en esa cosa que piensa y que “soy yo mismo”. Mientras confirmaba que su conocimiento de la cera no era el resultado exclusivo de la aplicación de los sentidos, sino principalmente del uso de la razón, Descartes sostiene que la observación de la cera también confirma la existencia del “yo pienso”, incluso bajo la sospecha de equivocarse respecto a lo que percibe por medio de los sentidos o de la imaginación. Esto que ocurre con la cera, no es más que un ejemplo de lo que ocurre con la realidad exterior al *ego cogito*⁶⁵. Todas las razones que justifican y explican el conocimiento que tenemos de las cosas, prueban la existencia del sujeto cartesiano. Pero aún más que nuestro conocimiento de la realidad sensible, hay en la propia mente o espíritu otras cosas, más importantes, que permiten conocer mejor su naturaleza (*Meditaciones*, 30; AT, IXa, 26). Nos referimos a ciertas ideas y conocimientos que había considerado como muy claros y distintos, antes de someterlo todo al proceso de la duda.

¿Cuáles eran estas ideas? Una de ellas era, precisamente, la creencia en un mundo exterior a sí mismo, de donde provenían todas sus ideas sobre la tierra, el cielo,

⁶⁴ Ver nota 28, Cap. I.

⁶⁵ “Pues si juzgo que existe la cera porque la veo, con mucha más evidencia se sigue, del hecho de verla, que existo yo mismo. En efecto: pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, o que ni tan siquiera tengo yo ojos para ver cosa alguna; pero lo que no puede ser es que, cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada. Igualmente, si por tocar la cera juzgo que existe, se seguirá lo mismo, a saber, que existo yo; y si lo juzgo porque me persuade de ello mi imaginación, o por cualquier otra causa, resultará la misma conclusión. Y lo que he notado aquí de la cera es lícito aplicarlo a todas las demás cosas que están fuera de mí” [“Car si je juge que la cire est, ou existe, de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis, ou que j’existe moi-même, de ce que je la vois. Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire; il peut aussi arriver que je n’aie pas même des yeux pour voir aucune chose; mais il ne se peut pas faire que, lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne sois quelque chose. De même, si je juge que la cire existe, de ce que je la touche, il s’ensuivra encore la même chose, à savoir que je suis; et si je le juge de ce que mon imagination me le persuade, ou de quelque autre cause que ce soit, je conclurai toujours la même chose. Et ce que j’ai remarqué ici de la cire, se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures, et qui se recentrent hors de moi”] (*Meditaciones*, 30; AT, IXa, 26).

las estrellas y en general todo lo que le rodeaba y que percibía por los sentidos⁶⁶. Otra, la más importante, era cierta idea de perfección que parecía haber adquirido por alguna causa no del todo conocida. Viendo que él mismo era un ser imperfecto, y la duda era una muestra de ello, quiso saber de dónde provendría esa creencia suya en algo perfecto. Conciente de que no podía provenir de sí mismo, ya que lo más perfecto no puede venir de lo menos perfecto, ni mucho menos de la nada, “conocí con evidencia que debía ser en virtud de alguna naturaleza que realmente fuera más perfecta”. La idea, siendo una representación hecha a semejanza de su causa, debía haber sido inducida de alguna manera por un ser “que tuviese en sí todas las perfecciones de las cuales yo podía tener alguna idea, es decir, para explicarlo con una palabra que fuese Dios” (*Discurso*, 26)⁶⁷.

Con el propósito de despejar completamente la incógnita sobre la existencia de Dios y su aparente naturaleza engañadora, avanzando gradualmente desde las nociones básicas que va encontrando en sí mismo, es decir, en el “yo pienso”, Descartes distingue sus pensamientos de acuerdo a una determinada clasificación, para “considerar en cuáles de estos géneros hay, propiamente, verdad o error” (*Meditaciones*, 32-33; AT, IXa, 29).

Sólo aquellos pensamientos que “son como imágenes de cosas”, reciben “con propiedad el nombre de «idea»: como cuando quiero, temo, afirmo, o niego”. Cuando se considera la acción que lleva a cabo el espíritu en cada uno de estos pensamientos, vemos que mediante esa acción se añade algo a la idea que se tiene de la cosa: “de este género de pensamiento, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros, juicios”. Las ideas, consideradas en sí mismas, no son ni verdaderas ni falsas, pues aunque se imagine una quimera o se desee algo inexistente, no por ello se puede negar que se haya llevado a cabo la acción correspondiente. En cambio, siempre que realizamos cualquier tipo de juicio, estamos sometidos a los valores de verdad y corremos el riesgo de

⁶⁶ “Ahora bien: ¿qué es lo que concebía en ellas como claro y distinto? Nada más, en verdad, sino que las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora no niego que esas ideas estén en mí. Pero había, además, otra cosa que yo afirmaba, y que pensaba percibir muy claramente por la costumbre que tenía de creerla, a saber: que había fuera de mí ciertas cosas, de las que procedía esas ideas, y a las que éstas se asemejaban por completo” [“Or qu’est-ce que je concevais clairement et distinctement en elles? Certes rien autre chose sinon que les idées ou les pensées de ces choses se présentaient à mon esprit. Et encore à présent je ne nie pas que ces idées ne se rencontrent en moi. Mais il y avait encore une autre chose que j’assurais, et qu’à cause de l’habitude que j’avais à la croire, je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l’aperçusse point, à savoir qu’il y avait des choses hors de moi, d’où procédaient des idées, et auxquelles elles étaient tout à fait semblables”] (*Meditaciones*, 31-32; AT, IXa, 27-28).

⁶⁷ “De façon qu’il restait qu’elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n’étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c’est-à-dire, pour m’expliquer en un mot, qui fût Dieu” (AT, VI, 34).

equivocarnos. Sobre todo cuando creemos habernos formado una idea adecuada de la realidad, es decir, cuando juzgo “que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí”. Por el contrario, si simplemente “considerase las ideas como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a cosa alguna exterior, apenas podrían darme ocasión de errar” (*Meditaciones*, 33)⁶⁸.

Según la distinción que lleva a cabo Descartes, las ideas se clasifican en *innatas* (“nacidas conmigo”), *adventicias* (“venidas de fuera”) o *ficticias* (“inventadas por mí mismo”). En este punto de su argumentación, en el que todavía no ha descubierto el verdadero origen del que proceden las ideas en general, lo principal para Descartes “es considerar, respecto de aquellas que me parecen proceder de ciertos objetos que están fuera de mí, qué razones me fuerzan a creerlas semejantes a esos objetos” (*Meditaciones*, 33)⁶⁹. ¿Qué es aquello que me hace creer en la correspondencia de mis ideas con las cosas? En primer lugar, la naturaleza, dice Descartes, y en segundo lugar, la convicción de que tales ideas no dependen de mi voluntad, es decir, que “se me presentan a pesar mío”.

Como era de esperar, por “naturaleza” no se está refiriendo a la “luz natural”, que le hace conocer lo que es verdadero, sino a “cierta inclinación que me lleva a creerlo”, esto es, a su propia naturaleza imperfecta, por así decirlo. La luz natural es la facultad que le ha permitido reconocer, en medio de la duda, la certidumbre acerca de su propia existencia, por lo que nada de lo que ella permite alcanzar, puede ser

⁶⁸ “Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c’est à celles-là seules que convient proprement le nom d’idée: comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D’autres, outre cela, ont quelques autres formes: comme, lorsque je veux, que je crains, que j’affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l’action de mon esprit, mais j’ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l’idée que j’ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements. / Maintenant, pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu’on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses; car soit que j’imagine une chèvre ou une chimère, il n’est pas moins vrai que j’imagine l’une que l’autre. / Il ne faut pas craindre aussi que se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou volontés; car encore que je puisse désirer des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toutefois il n’est pas pour cela moins vrai que je les désire. / Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s’y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi, sont semblables, ou conformes à des choses qui sont hors de moi; car certainement, si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d’extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir” (AT, IXa, 29).

⁶⁹ “Mais aussi peut-être me puis-je persuader que toutes ces idées sont du genre de celles que j’appelle étrangères, et qui viennent de dehors, ou bien qu’elles sont toutes nées avec moi, ou bien qu’elles ont toutes été faites par moi; car je n’ai point encore clairement découvert leur véritable origine. Et ce que j’ai principalement à faire en cet endroit, est de considérer, touchant celles qui me semblent venir de quelques objets qui sont hors de moi, quelles sont les raisons qui m’obligent à les croire semblables à ces objets” (AT, IXa, 30).

cuestionado. Esta luz natural es la única facultad que posee el *ego cogito* “para distinguir lo verdadero de lo falso”, mientras que sus propias inclinaciones naturales en numerosas ocasiones lo llevan al error, motivo por el cual “no hay razón tampoco para seguir las cuando se trata de la verdad y la falsedad” (*Meditaciones*, 34)⁷⁰.

Sin embargo, Descartes tampoco se muestra muy seguro de que las ideas que posee, procedan solamente del mundo exterior, sin intervención o ayuda de la voluntad. Bien podría suceder que existiera en él, como en el caso de las tendencias naturales, alguna potencia que produjera esas ideas sin ninguna ayuda exterior y sin su conocimiento, como ocurre en los sueños. Por otra parte, en muchas ocasiones tales ideas ni siquiera se asemejan a los objetos que las producen, incluso en aquellos casos en los que se consideran una consecuencia directa de ellos. Es lo que sucede, por ejemplo, con las dos ideas que tenemos del sol: una proveniente de los sentidos, en la que el sol parece más pequeño que la tierra, y otra debida a la astronomía, por la que se deduce que el sol es mucho más grande que la tierra. Ahora bien, como no es posible afirmar la concordancia de ambas ideas respecto al mismo objeto, es necesario considerar racionalmente la segunda como la más semejante⁷¹. La creencia, hasta ese momento, en una aparente realidad exterior de las cosas, que envía sus ideas o imágenes

⁷⁰ “Maintenant il faut que je voie si ces raisons sont assez fortes et convaincantes. Quand je dis qu’il me semble que cela m’est enseigné par la nature, j’entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination qui me porte à croire cette chose, et non pas une lumière naturelle qui me fasse connaître qu’elle est vraie. Or ces deux choses diffèrent beaucoup entre elles; car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu’elle m’a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j’étais. Et je n’ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l’est pas, et à qui je me puisse tant fier qu’à elle. Mais, pour ce qui est des inclinations qui me semblent aussi m’être naturelles, j’ai souvent remarqué, lorsqu’il a été question de faire choix entre les vertus et les vices, qu’elles ne m’ont pas moins porté au mal qu’au bien; c’est pourquoi je n’ai pas sujet de les suivre non plus en ce qui regarde le vrai et le faux” (AT, IXa, 30).

⁷¹ En éste, como en casos anteriores, Descartes da muestras de su *dualismo epistemológico*, distinguiendo la percepción inmediata y aparente de las cosas, de su concepción racional: “Así, por ejemplo, en mi espíritu encuentro dos ideas del sol muy diversas; una toma su origen de los sentidos, y debe situarse en el género de las que he dicho vienen de fuera; según ella, el sol me parece pequeño en extremo; la otra proviene de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o bien elaboradas por mí de algún modo: según ella, el sol me parece varias veces mayor que la tierra. Sin duda, esas dos ideas que yo formo del sol no pueden ser, las dos, semejantes al mismo sol; y la razón me impele a creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es, precisamente, la que le es más disímil” [“Comme, par exemple, je trouve dans mon esprit deux idées du soleil toutes diverses: l’une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre des celles que j’ai dit ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit; l’autre est prise des raisons de l’astronomie, c’est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre. Certes, ces deux idées que je conçois du soleil, ne peuvent pas être toutes deux semblables au même soleil; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence, est celle qui lui est le plus dissemblable”] (*Meditaciones*, 35; AT, IXa, 31).

por medio de los sentidos y que imprime en mí sus semejanzas, parece el resultado de “un ciego y temerario impulso” y no el de un juicio cierto, como afirma Descartes.

En tanto que se considere a las ideas como simples maneras de pensar y parezcan todas provenir de la razón, no es posible reconocer las diferencias que las distinguen. Por el contrario, cuando se toman las ideas como imágenes que representan cosas, se hacen patentes sus diferencias. Por ejemplo, las ideas que representan sustancias poseen más realidad objetiva y perfección que las ideas que sólo representan accidentes o modos. En el extremo de las ideas con más realidad objetiva, según Descartes, está la idea que me permite concebir a Dios como sustancia infinita, en contraposición a las sustancias finitas (*Meditaciones*, 35; AT, IXa, 31-32).

De este modo, se le presenta a Descartes una nueva posibilidad de averiguar si las ideas contenidas en el *ego cogito*, provienen realmente de alguna causa exterior, ya que “debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma?” (*Meditaciones*, 35-36)⁷². Las ideas no pueden ser el producto de la nada, pues la nada no produce cosa alguna, del mismo modo que lo más perfecto o de mayor realidad, no puede ser efecto de lo menos perfecto. Esta verdad, a la que arriba Descartes, no es menos cierta para la realidad objetiva que para la realidad denominada actual o formal⁷³. Suponer que en la idea hay algo que no existe o que no está en su causa, es suponer que debe haberlo recibido de la nada. Pero por muy defectuosa que resulte la representación que se forme el entendimiento, no puede decirse que “esa idea tome su origen de la nada”.

⁷² “Maintenant, c’est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu’il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet: car d’où est-ce que l’effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l’avait en elle-même?” (AT, IXa, 32).

⁷³ “Pues aunque esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no hay que juzgar por ello que esa causa tenga que ser menos real, sino que debe saberse que, siendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe del pensamiento, del cual es un modo. Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanta realidad objetiva contiene la idea” [“Car encore que cette cause-là ne transmette en mon idée aucune chose de sa réalité actuelle ou formelle, on ne doit pas pour cela s’imaginer que cette cause doive être moins réelle; mais on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l’esprit, sa nature est telle qu’elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu’elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l’esprit, dont elle est seulement un mode, c’est-à-dire une manière ou façon de penser. Or, afin qu’une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu’une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective.”] (*Meditaciones*, 36; AT, IXa, 32-33).

Aunque una idea puede ser el resultado de otra idea, y ésta a su vez de otra, en algún lugar se habrá de detener la serie y alcanzar la causa primera que, como un arquetipo, habrá de contener la perfección de la que la idea es sólo una representación. La luz natural, sostiene Descartes, “me hace saber con certeza que las ideas son en mí como cuadros o imágenes, que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas” (*Meditaciones*, 36-37)⁷⁴.

De la cuestión acerca de la legitimidad de las ideas, Descartes concluye que si consigue encontrar una idea de la que el *ego cogito* no sea su causa, entonces podrá deducir de ello que no está solo en el mundo, en tanto que habrá de existir al menos otra cosa que haya causado esta idea; “si, por el contrario –afirma Descartes–, no hallo en mí una idea así, entonces careceré de argumentos que puedan darme certeza de la existencia de algo que no sea yo” (*Meditaciones*, 37)⁷⁵. Esta certeza sólo la puede ofrecer la idea de Dios, pues es la única idea, que posee el *ego cogito*, en la que no puede encontrar una duda que la ensombrezca. De todas las demás, sólo posee conocimientos oscuros sin la garantía de que no provengan de la idea que tiene de sí mismo, o de la composición de la idea de sí con la idea de Dios.

Por otro lado, en las ideas puede haber, como en los juicios, cierto tipo de falsedad; con la salvedad de que, si en los juicios se trataba de una falsedad formal, en las ideas es posible encontrar una falsedad material, como “cuando representan lo que no es nada como si fuera algo”⁷⁶. Aún así, no puede atribuir a nadie más, que a sí mismo, su creación (*Meditaciones*, 38; AT, IXa, 34-35). En la idea de Dios, en cambio, no es posible encontrar ningún elemento que proceda del “yo pienso”, pues “eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero

⁷⁴ “En sorte que la lumière naturelle me fait connaître évidemment, que les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images, qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait” (AT, IXa, 33).

⁷⁵ “C’est à savoir que, si la réalité objective de quelqu’une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu’elle n’est point en moi, ni formellement, ni éminemment, et que par conséquent je ne puis pas moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu’il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée; au lieu que, s’il ne se rencontre point en moi de telle idée, je n’aurai aucun argument qui me puisse convaincre et rendre certain de l’existence d’aucune autre chose que de moi-même; car je les ai tous soigneusement recherchés, et je n’en ai pu trouver aucun autre jusqu’à présent” (AT, IXa, 33).

⁷⁶ La “falsedad material” a la que se pueden ver sometidas las ideas es, según Hamelin, algo grave a lo que Descartes no presta suficiente importancia. Por la posición fundamental que ocupan las ideas en el pensamiento cartesiano, su sistema se habría tambaleado si hubiera sido capaz de reconocer “todas las clases de falsedad que las ideas comportan” (Hamelin 1949, 121-122).

menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí”. Esta aparentemente sencilla comprobación permite concluir la existencia de Dios como absolutamente necesaria (*Meditaciones*, 39; AT, IXa, 35-36)⁷⁷.

La idea de Dios es anterior, incluso, que la idea que de sí mismo pueda tener el “yo pienso”, pues ella le permite saber de su duda y de sus deseos, haciéndole reconocer que es incompleto e imperfecto. En efecto, la comparación con la idea de un ser más perfecto le permite advertir la imperfección de su naturaleza, en tanto que se trata de una idea clara y distinta cuya realidad objetiva es mayor que la de cualquier otra, incluida la idea misma del *cogito*. De acuerdo con Descartes, la idea de Dios “contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero”, así como “lo que comporta alguna perfección” (*Meditaciones*, 39; AT, IXa, 36).

Ahora bien, para aquellos que no crean, o no estén seguros, de la existencia de Dios ni del alma, no puede haber, según Descartes, certeza en ningún conocimiento. Estas dos ideas son los fundamentos sobre los cuales se sustenta cualquier otro conocimiento. Sin ellas, no hay certeza posible en lo que se cree saber o conocer. Dios no es sólo el soporte material, como creador, de las cosas de este mundo⁷⁸, sino que además es el fundamento sobre el que se sostiene todo conocimiento que se consiga alcanzar. Descartes advierte, a los “que no están suficientemente persuadidos de la existencia de Dios y de su alma”, que después de atravesar el largo camino de la duda, “todas las otras cosas, sobre las cuales piensan estar seguros, como de tener un cuerpo, de la existencia de los astros, de una tierra y cosas semejantes, son menos ciertas”. En este caso, no es suficiente tener una seguridad puramente moral, como la que dicta el sentido común. Es necesario, para no incurrir en “falta de razón, cuando se trata de una certeza metafísica”, considerar las ideas de Dios y del alma como “razón suficiente” para alcanzar la certeza en todo lo demás. Incluso la primera regla del pensamiento cartesiano, de acuerdo con la cual “lo concebido clara y distintamente es verdadero”,

⁷⁷ En el *Discurso*, como en las *Meditaciones*, Descartes sostiene que la idea *per se* de un Ser Perfecto supone necesariamente su existencia (“argumento ontológico”), de la misma forma que la idea de triángulo implica que la suma de sus tres ángulos forma un ángulo recto: “Y, en consecuencia, es por lo menos tan cierto que Dios, el Ser Perfecto, es o existe como lo pueda ser cualquier demostración de la geometría” [“...et que, par conséquent, il est pour le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet Être parfait, est ou existe, qu’aucune démonstration de géométrie le saurait être”] (*Discurso*, 27-8; AT, VI, 36).

⁷⁸ “... pensaba que si existían cuerpos en el mundo o bien algunas inteligencias u otras naturalezas que no fueran totalmente perfectas, su ser debía depender de su poder de forma tal que tales naturalezas no podían subsistir sin él ni un solo momento” [“...mais que, s’il y avait quelques corps dans le monde, ou bien quelques intelligences, ou autres natures, qui ne fussent point toutes parfaites, leur être devait dépendre de sa puissance, en telle sorte qu’elles ne pouvaient subsister sans lui un seul moment”] (*Discurso*, 27; AT, VI, 35-36).

necesita de la existencia de Dios para ser cierta, pues “si no conocemos que todo lo que existe en nosotros de real y verdadero procede de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos razón alguna que nos asegurara de que tales ideas tuviesen la perfección de ser verdaderas” (*Discurso*, 29)⁷⁹. Sin Dios, en última instancia, volveríamos al estado previo de incertidumbre generalizada que caracteriza la ausencia de pensamiento científico⁸⁰.

5.3. El círculo cartesiano

A punto de concluir la fundamentación cartesiana del conocimiento, surge aquí un problema que para muchos es quizá el problema más serio al que se enfrenta Descartes y del que, al parecer, no consigue salir completamente indemne. Si la idea de Dios, que el *ego cogito* posee, no proviene de los sentidos ni de sí mismo, ella debe haberse formado en el momento mismo de su nacimiento, es decir, en el momento mismo de ser creado. De ahí que Descartes considere que por haberlo creado, es necesario creer que Dios le ha producido, a su imagen y semejanza, “y que yo concibo a Dios mediante la misma facultad por la que me concibo a mí mismo” (*Meditaciones*, 43; AT, IXa, 41). Aparte de la estrecha semejanza que aquí se destaca entre Dios y la conciencia que caracteriza al “yo pienso”, algunos de los primeros intérpretes y lectores de Descartes, como Mersenne⁸¹, Arnauld⁸² o Gassendi⁸³, han querido ver en esta

⁷⁹ “Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d’un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n’aurions aucune raison qui nous assurât, qu’elles eussent la perfection d’être vraies” (AT, VI, 39).

⁸⁰ “Y así nunca sabría nada a ciencia cierta, sino que tendría tan sólo opiniones vagas e inconstantes. Así, por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo, sé con evidencia, pues estoy algo versado en geometría, que sus tres ángulos valen dos rectos, y no puedo por menos de creerlo, mientras está atento mi pensamiento a la demostración; pero tan pronto como esa atención se desvía, aunque me acuerde de haberla entendido claramente, no es difícil que dude de la verdad de aquella demostración, si no sé que hay Dios” [“Et ainsi je n’aurais jamais une vraie et certaine science d’aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions. / Comme, par exemple, lorsque je considère la nature du triangle, je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, et il ne m’est pas possible de ne le point croire, pendant que j’applique ma pensée à sa démonstration; mais aussitôt que je l’en détourne, encore que je me ressouvienne de l’avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j’ignore qu’il y ait un Dieu”] (*Meditaciones*, 58; AT, IXa, 55).

⁸¹ “En tercer lugar, dado que no estáis aún seguro de la existencia de Dios, y sin embargo decís que no podríais estar seguro de nada, o que nada podríais conocer con claridad y distinción, si antes no conocéis clara y distintamente que Dios existe, se sigue de ello que aún no sabéis que sois una cosa pensante, pues que, según vos mismo, tal conocimiento depende del conocimiento claro de un Dios existente, lo cual no

justificación de la idea de Dios una petición de principio, en lo que se ha dado en llamar “círculo cartesiano”. De acuerdo con esta interpretación, si se necesita de Dios para que el “yo pienso” tenga su idea y, al mismo tiempo, la idea de Dios necesita del “yo pienso” para su fundamentación, se produce en su argumento un círculo vicioso sin solución de continuidad.

Ante tales acusaciones, Descartes alega, entre otras cosas, que al decir “*que no podemos saber nada de cierto, si antes no sabemos que existe Dios*”, dije expresamente que sólo me refería a la ciencia de aquellas conclusiones *cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones de donde las hemos inferido*. Pues el conocimiento de los principios o axiomas no suele ser llamado *ciencia* por los dialécticos. Mas cuando percibimos que somos cosas pensantes, ésa es una noción primera, no sacada de silogismo alguno; y cuando alguien dice, *pienso, luego soy o existo*, no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección del espíritu. Ello es evidente, pues, si la dedujese mediante un silogismo, tendría que haber

habéis aún demostrado en el momento en que decís que sabéis con claridad lo que sois” [*“En troisième lieu, puisque vous n’êtes pas encore assuré de l’existence de Dieu, et que vous dites néanmoins que vous ne sauriez être assuré d’aucune chose, ou que vous ne pouvez rien connaître clairement et distinctement, si premièrement vous ne connaissez certainement et clairement que Dieu existe, il s’ensuit que vous ne savez pas encore que vous êtes une chose qui pense, puisque, selon vous, cette connaissance dépend de la connaissance claire d’un Dieu existant, laquelle vous n’avez pas encore démontrée, aux lieux où vous concluez que vous connaissez clairement ce que vous êtes.”*]] (*Meditaciones*, 103; AT, IXa, 98-99).

⁸² “Sólo un escrúpulo me resta, y es saber cómo puede pretender no haber cometido círculo vicioso, cuando dice que *sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente, en virtud de que Dios existe*. Pues no podemos estar seguros de que existe Dios, si no concebimos eso con toda claridad y distinción; por consiguiente, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estarlo de que es verdadero todo lo que concebimos con claridad y distinción” [*“Il ne me reste plus qu’un scrupule, qui est de savoir comment il se peut défendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu’il dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, qu’à cause que Dieu est ou existe. / Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement; donc, auparavant que d’être assurés de l’existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies”*]] (*Meditaciones*, 174; AT, IXa, 166). Más allá de la crítica al supuesto círculo cometido por Descartes, Arnauld parece querer invertir los lugares propuestos por Descartes, poniendo en lugar de un Dios garante del conocimiento, a la certeza primera de que lo que se concibe clara y distintamente es verdadero. Sin embargo, aunque resulte paradójico, esto significaría una involución con respecto a la modernidad científica propuesta por Descartes, en tanto que Dios, como *a priori*, garantiza el conocimiento. Es decir, si hay un conocimiento absoluto de las cosas, un Dios intelectual, es posible que yo conozca aunque nunca alcance el grado absoluto de conocimiento. En tanto que, si primero debo estar seguro de mi conocimiento, es muy difícil, no sólo seguir la senda del conocimiento científico, sino simplemente inaugurarla.

⁸³ “Pero Gassendi, en sus *Instances*, fue mucho más preciso: «Vos admitís que una idea clara y distinta es verdadera, porque Dios existe, porque es el Autor de esa idea y porque es veraz; y por otra parte, admitís que Dios existe, que es creador y veraz, porque tenéis de Él una idea clara y distinta. El círculo es evidente” (Citado por Hamelin 1949, 148).

establecido antes esta premisa mayor: *todo cuanto piensa, es o existe*. Y, muy al contrario, a esto último llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense si no existe. Pues es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares (*Meditaciones*, 115)⁸⁴.

Para Hamelin esto significa que “el conocimiento intuitivo no necesita de la garantía divina, siendo únicamente el conocimiento discursivo el que tiene necesidad de tal justificación” (Hamelin 1949, 149). Se podría objetar, sin embargo, que tan sólo unas líneas más arriba, el propio Descartes ha afirmado que la idea de Dios es anterior a la idea que de sí mismo tiene el “yo pienso”, y que es esta idea la que le permite dudar y reconocer su imperfección. Por otra parte, también podría llegar a pensarse que no es suficiente hacer un llamado al *cogito*, pues aunque se trate de una verdad fundamental, evidente por sí misma, el propio Descartes ha cerrado la salida del círculo al crear la hipótesis de un dios engañador. De este modo: “Si las intuiciones más fundamentales del intelecto son puestas en cuestión, entonces el círculo parece subsistir como un enigma insoluble: el intelecto no puede ser usado, sin caer en la circularidad, para validar sus propias intuiciones” (Cottingham 2000, 87).

En nuestra opinión, Descartes recurre al *cogito* para recordar cuál es el fundamento último que ha elegido para el conocimiento, independientemente de la existencia de un genio maligno que, como ya ha tenido oportunidad de explicar, le puede engañar en todo menos en que existe⁸⁵. Por otra parte, la idea de Dios viene a

⁸⁴ “...où j’ai dit que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe, j’ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que de la science de ces conclusions, dont la mémoire nous peut revenir en l’esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d’où nous les avons tirées. Car la connaissance des premiers principes ou axiomes n’a pas accoutumé d’être appelée science par les dialecticiens. Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c’est une première notion qui n’est tirée d’aucun syllogisme; et lorsque quelqu’un dit: Je pense, donc je suis, ou j’existe, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l’esprit. Comme il paraît de ce que, s’il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure: Tout ce qui pense, est ou existe. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu’il sent en lui-même qu’il ne se peut pas faire qu’il pense, s’il n’existe. Car c’est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières” (AT, IXa, 110-111).

⁸⁵ “... siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuaden hasta el punto de que prorumpo en palabras como éstas: engañeme quien pueda, que lo que nunca podrá será hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que dos más tres sean algo distinto de cinco, ni otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo” [...toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles: Me trompe qui pourra, si est-ce qu’il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose; ou que quelque jour il soit vrai que je n’aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d’autre façon que je les conçois”] (*Meditaciones*, 32; AT, IXa, 28).

desechar de una vez por todas la posibilidad de un genio maligno, en tanto que “precisamente es la existencia de Dios lo que ha de invalidar el fundamento último de toda duda” (Hamelin 1949, 127). Las ideas de Dios y del alma son de igual importancia en el pensamiento metafísico cartesiano, sin que haya lugar a críticas del tipo “¿qué fue primero, Dios o el alma?”. No se debe perder de vista que todavía nos desenvolvemos en el campo de la duda hiperbólica, es decir, en el orden de un *experimento mental* que pretende establecer los fundamentos del conocimiento y los principios de la ciencia moderna. Tratar de llevar las cosas más allá, supondría no entender el juego que Descartes propone. Desafortunadamente, en este error cayeron la mayoría de sus intérpretes.

Sea como sea, todas las cuestiones acerca de la idea de Dios y del *ego cogito* resultan claras y distintas siempre que se haga uso de la luz natural. Pues en cuanto se deja de prestar atención y se retorna a la manera habitual de pensar, en la que los sentidos juegan un papel destacado, ellas se vuelven oscuras y difíciles⁸⁶. A ello se refería Descartes cuando advertía, al principio de la cuarta parte del *Discurso*, que sus meditaciones sobre el tema resultaban “tan metafísicas y tan poco comunes que no serían del gusto de todos” (*Discurso*, 24; AT, VI, 31). Descartes señala, con mucha perspicacia, que la razón de que la mayoría de las personas opine que es muy difícil conocer a Dios o la naturaleza del alma, se debe a que “jamás elevan su pensamiento sobre las cosas sensibles y que están hasta tal punto habituados a no considerar cuestión alguna que no sean capaces de imaginar (modo de pensar propiamente relacionado con las cosas materiales), que todo aquello, que no es imaginable, les parece ininteligible”. Hacer uso de la imaginación para representarse las ideas abstractas o los símbolos puramente mentales, provoca una comprensión equívoca de algo que carece esencialmente de representación, es decir, que no tiene imagen para ser representado⁸⁷. Como ya hiciera en las *Reglas*, Descartes subraya que este prejuicio se hace “bastante manifiesto en la máxima que los filósofos defienden como verdadera en las escuelas,

⁸⁶ Ver nota 99, más abajo.

⁸⁷ En el ámbito del pensamiento religioso, la característica más destacada del monoteísmo, frente al politeísmo rico en imágenes y representaciones divinas, era su total ausencia de representaciones de Dios. Sin lugar a dudas, el monoteísmo debe ser considerado como uno de los grandes pasos dados por el hombre en su camino hacia la civilización. De alguna manera, el racionalismo, parco en imágenes sensibles, representa frente al “empirismo ingenuo” de sentido común, en el que abunda la representación imaginaria de la realidad y de las ideas, un paso semejante al del monoteísmo en el orden del pensamiento. Puede decirse, entonces, que el Racionalismo del siglo XVII, del que se deriva la ciencia, es el correlato epistemológico del cambio social que supuso pasar del pensamiento religioso al pensamiento científico.

según la cual nada hay en el entendimiento que previamente no haya impresionado los sentidos”. Quien no sea capaz de romper con sus hábitos epistemológicos más arraigados, jamás podrá acceder a los fundamentos del pensamiento moderno, pues, según advierte, “las ideas de Dios y el alma nunca han impresionado los sentidos y me parece que los que desean emplear su imaginación para comprenderlas, hacen lo mismo que si quisieran servirse de sus ojos para oír los sonidos o sentir los olores”. El único “órgano” adecuado para la comprensión de estas ideas, es el entendimiento, por lo “que ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían asegurarnos cosa alguna si nuestro entendimiento no interviniese” (*Discurso*, 28)⁸⁸.

Esto significa, por otra parte, que para poder entender las meditaciones que lleva a cabo Descartes en torno al *ego cogito*, es necesario tener siempre en cuenta el carácter metafísico que las alienta. La dimensión metafísica que tiene la búsqueda de los fundamentos del pensamiento verdadero, es una de las claves esenciales para la lectura de Descartes, así como de la comprensión del llamado “paradigma cartesiano de lo mental”. La metafísica cartesiana no se limita a preguntar, como ocurría desde Aristóteles, por el ente, sino que incluye al sujeto de manera central, apelando, como dice Heidegger, a la subjetividad del hombre: “Lo nuevo de la época moderna respecto de la medieval, cristiana, consiste en que el hombre se dispone a conseguir, desde sí

⁸⁸ “Mais ce qui fait qu’il y en a plusieurs qui se persuadent qu’il y a de la difficulté à le connaître, et même aussi à connaître ce que c’est que leur âme, c’est qu’ils n’élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles, et qu’ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu’en l’imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n’est pas imaginable, leur semble n’être pas intelligible. Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime, dans les Écoles, qu’il n’y a rien dans l’entendement qui n’ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l’âme n’ont jamais été. Et il me semble que ceux qui veulent user de leur imagination, pour les comprendre, font tout de même que si, pour ouïr les sons, ou sentir les odeurs, ils se voulaient servir de leurs yeux: sinon qu’il y a encore cette différence, que le sens de la vue ne nous assure pas moins de la vérité de ses objets, que font ceux de l’odorat ou de l’ouïe; au lieu que ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d’aucune chose, si notre entendement n’y intervient” (AT, VI, 37).

Del mismo modo que la razón endereza el bastón que sumergimos en el agua, no debemos dejarnos perturbar por la incertidumbre de los sentidos: “Pues, bien estemos en estado de vigilia o bien durmamos, jamás debemos dejarnos persuadir sino por la evidencia de nuestra razón. Y es preciso señalar, que yo afirmo, de nuestra razón y no de nuestra imaginación o de nuestros sentidos, pues aunque veamos el sol muy claramente no debemos juzgar por ello que no posea sino el tamaño con que lo vemos y fácilmente podemos imaginar con perfecta claridad una cabeza de león unida al cuerpo de una cabra sin que sea preciso concluir que exista en el mundo una quimera, pues la razón no nos dicta que lo que vemos o imaginamos de este modo sea verdadero” [“Car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu’à l’évidence de notre raison. Et il est à remarquer que je dis, de notre raison, et non point, de notre imagination ni de nos sens. Comme, encore que nous voyons le soleil très clairement, nous ne devons pas juger pour cela qu’il ne soit que de la grandeur que nous le voyons; et nous pouvons bien imaginer distinctement une tête de lion entée sur le corps d’une chèvre, sans qu’il faille conclure, pour cela, qu’il y ait au monde une chimère: car la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable.”] (*Discurso*, 30; AT, VI, 39-40)

mismo y con su propia capacidad, la certeza y la seguridad de su ser hombre en medio del ente en su totalidad” (Heidegger 2000, 112-113)⁸⁹.

5.4. Sobre la posibilidad del conocimiento cierto

La separación entre la razón y los sentidos llevada a cabo por Descartes, verdadera *ruptura epistemológica* en la historia del pensamiento, le permite reconocer no sólo su propia existencia y la de Dios (“en quien están encerrados todos los tesoros de la ciencia y la sabiduría”), sino que, en contra de la opinión generalizada, le lleva a tener de sí mismo, es decir, “del espíritu humano”, una idea “según la cual éste es una cosa pensante, y no una extensa con longitud, anchura, ni profundidad”, sin que participe en “nada de lo que pertenece al cuerpo”. Esta idea, que resulta ser además “incomparablemente más distinta que la idea de una cosa corpórea”, se presenta a su espíritu de tal manera que no es posible que “pueda conocer mejor ninguna otra cosa”. Desde esta *certeza fundamental*, Descartes inicia el camino “al conocimiento de las restantes cosas del universo” (*Meditaciones*, 45)⁹⁰. Pues, a pesar de no haber reconocido otra cosa que la existencia de Dios y de sí mismo, la propia idea de Dios y de su infinito poder, hace imposible “negar que ha producido muchas otras cosas –o que ha podido, al

⁸⁹ “Por eso la pregunta de la filosofía no puede ser ya simplemente: ¿qué es el ente? En el contexto de la liberación del hombre de los vínculos de la doctrina de la revelación y de la Iglesia, la pregunta de la filosofía primera reza: ¿de qué manera llega el hombre, desde sí y para sí, a una verdad inquebrantable, y cuál es esa verdad? Descartes pregunta por primera vez de este modo en una forma clara y decidida. Su respuesta es: *ego cogito, ergo sum*, «pienso, luego existo». Tampoco es casual que los títulos de las obras filosóficas principales de Descartes remitan a la preeminencia del método: *Discours de la méthode*; *Regulae ad directionem ingenii*; *Meditationes de prima philosophia* (no simplemente «Prima philosophia»; *Les principes de la philosophie* (*Principia philosophiae*))” (Heidegger 2000, 113).

⁹⁰ “Et certes l’idée que j’ai de l’esprit humain, en tant qu’il est une chose qui pense, et non étendue en longueur, largeur, et profondeur, et qui ne participe à rien de ce qui appartient au corps, est incomparablement plus distincte que l’idée d’aucune chose corporelle. Et lorsque je considère que je doute, c’est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l’idée d’un être complet et indépendant, c’est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté; et de cela seul que cette idée se retrouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l’existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l’esprit humain puisse rien connaître avec plus d’évidence et de certitude. Et déjà il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu (dans lequel tous les trésors de la science et de la sagesse sont renfermés) à la connaissance des autres choses de l’Univers” (AT, IXa, 42).

menos, producirlas–, de tal manera que yo exista y esté situado en el mundo como una parte de la totalidad de los seres” (*Meditaciones*, 47)⁹¹.

Bajo estas circunstancias se le presenta a Descartes la posibilidad, no sólo de su existencia incuestionable como cosa pensante, sino que se le ofrece también a su espíritu “cierta idea acerca de la naturaleza corpórea”, sin que le resulte posible despejar, aún, la duda “de si esa naturaleza pensante que está en mí, o mejor, por la que soy lo que soy, es diferente de esa naturaleza corpórea, o bien las dos son una y la misma cosa” (*Meditaciones*, 49)⁹². Pero antes de adentrarse en los detalles y dificultades de la distinción *res cogitans-res extensa* –algo que emprenderá en la sexta meditación–, Descartes intentará deshacerse completamente de la duda hiperbólica para ver si, en última instancia, “se puede conocer algo cierto tocante a las cosas materiales” (*Meditaciones*, 53)⁹³.

Sobre tales cosas materiales, Descartes observa que lo primero que conoce o imagina distintamente de ellas es la denominada “cantidad continua”, es decir, “la extensión –con longitud, anchura y profundidad– que hay en esa cantidad, o más bien en la cosa a la que se le atribuye.” Pero no sólo eso, también le resulta posible “enumerar en ella diversas partes, y atribuir a cada una de esas partes toda suerte de magnitudes, figuras, situaciones y movimientos; y, por último, puedo asignar a cada uno de tales movimientos toda suerte de duraciones” (*Meditaciones*, 53)⁹⁴.

En lo que se refiere a las cuestiones concretas, dice Descartes, también es capaz de concebir “innumerables particularidades respecto de los números, las figuras, los movimientos, y cosas semejantes, cuya verdad es tan manifiesta y se acomoda tan bien a

⁹¹ “Et quoique, depuis que j’ai fait dessein de douter de toutes choses, je n’ai connu certainement que mon existence et celle de Dieu, toutefois aussi, depuis que j’ai reconnu l’infinie puissance de Dieu, je ne saurais nier qu’il n’ait produit beaucoup d’autres choses, ou du moins qu’il n’en puisse produire, en sorte que j’existe et sois placé dans le monde, comme faisant partie de l’universalité de tous les êtres” (AT, IXa, 44).

⁹² “Au contraire, à présent je ne connais pas seulement que j’existe, en tant que je suis quelque chose qui pense, mais il se présente aussi à mon esprit une certaine idée de la nature corporelle: ce qui fait que je doute si cette nature qui pense, qui est en moi, ou plutôt par laquelle je suis ce que je suis, est différente de cette nature corporelle, ou bien si toutes deux ne sont qu’une même chose” (AT, IXa, 47).

⁹³ “Maintenant (après avoir remarqué ce qu’il faut faire ou éviter pour parvenir à la connaissance de la vérité), ce que j’ai principalement à faire, est d’essayer de sortir et me débarrasser de tous les doutes où je suis tombé ces jours passés, et voir si l’on ne peut rien connaître de certain touchant les choses matérielles” (AT, IXa, 50).

⁹⁴ “En premier lieu, j’imagine distinctement cette quantité que les philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l’extension en longueur, largeur et profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l’attribue. De plus, je puis nombrer en elle plusieurs diverses parties, et attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations, et de mouvements; et enfin, je puis assigner à chacun de ces mouvements toutes sortes de durées” (AT, IXa, 50).

mi naturaleza, que, al empezar a descubrirlas, no me parece aprender nada nuevo, sino más bien que me acuerdo de algo que ya sabía antes; es decir, que percibo cosas que estaban ya en mi espíritu, aunque aún no hubiese parado mientes en ellas” (*Meditaciones*, 53-4)⁹⁵.

Poco a poco, el sujeto que ha sabido reconocer su propia existencia en el ejercicio de la duda, va reconociendo también en sí mismo una gran cantidad de ideas que, como tales, “no pueden ser estimadas como una pura nada, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y que no son fingidas por mí, aunque yo sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable. Así, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aun no existiendo acaso una tal figura en ningún lugar, fuera de mi pensamiento, y aun cuando jamás la haya habido, no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu; y ello es patente porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo –a saber, que sus tres ángulos valen dos rectos, que el ángulo mayor se opone al lado mayor, y otras semejantes–, cuyas propiedades, quiéralo o no, tengo que reconocer ahora que están clarísima y evidentísimamente en él, aunque anteriormente no haya pensado de ningún modo en ellas, cuando por vez primera imaginé un triángulo, y, por tanto, no puede decirse que yo las haya fingido o inventado” (*Meditaciones*, 54)⁹⁶.

Descartes introduce aquí la verdad de ciertas ideas –y al decir ‘verdad’ también hace referencia a su existencia–, como las ideas matemáticas, que no son fruto de la

⁹⁵ “Et je ne connais pas seulement ces choses avec distinction, lorsque je les considère en général; mais aussi, pour peu que j’y applique mon attention, je conçois une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvements, et autres choses semblables, dont la vérité se fait paraître avec tant d’évidence et s’accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j’apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c’est-à-dire que j’aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n’eusse pas encore tourné ma pensée vers elles” (AT, IXa, 50-51).

⁹⁶ “Et ce que je trouve ici de plus considérable, est que je trouve en moi une infinité d’idées de certaines choses, qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n’aient aucune existence hors de ma pensée, et qui ne sont pas feintes par moi, bien qu’il soit en ma liberté de les penser ou ne les penser pas; mais elles ont leurs natures vraies et immuables. Comme, par exemple, lorsque j’imagine un triangle, encore qu’il n’y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, et qu’il n’y en ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d’y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle, que je n’ai point inventée, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit; comme il paraît de ce que l’on peut démontrer diverses propriétés de ce triangle, à savoir, que ses trois angles sont égaux à deux droits, que le plus grand angle est soutenu par le plus grand côté, et autres semblables, lesquelles maintenant, soit que je le veuille ou non, je reconnais très clairement et très évidemment être en lui, encore que je n’y aie pensé auparavant en aucune façon, lorsque je me suis imaginé la première fois un triangle; et partant on ne peut pas dire que je les aie feintes et inventées” (AT, IXa, 51).

experiencia, pero que se hallan instaladas en el pensamiento “con claridad y distinción”, siendo por ello verdaderas. Esta clase de ideas, ya habían sido consideradas por Descartes, antes de su ruptura con los sentidos, como algunas de “las verdades más patentes”, por cuanto eran “aquellas que concebía con claridad y distinción tocante a las figuras, los números y demás cosas atinentes a la aritmética y la geometría” (*Meditaciones*, 55)⁹⁷.

Esta reflexión en torno a las ideas de las matemáticas, le sirve de fundamento para la exposición de su famoso “argumento ontológico”, con el que se propone demostrar la existencia de Dios. De acuerdo con este argumento, que volverá a utilizar para justificar más adelante la distinción entre el alma y el cuerpo, deduce que “del hecho de poder yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto”. Ello le permite preguntarse, seguidamente, si “¿no puedo extraer de ahí un argumento que pruebe la existencia de Dios?” (*Meditaciones*, 55)⁹⁸. Para Descartes, de entre todas las ideas verdaderas con las que nacemos, “Dios es la primera y principal” (*Meditaciones*, 57; AT, IXa, 54). Al contrario de lo que sucede con las ideas que son un producto del pensamiento, la de Dios es “la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable”, y la única a cuya esencia pertenece “necesariamente la existencia” (*Meditaciones*, 57; AT, IXa, 54).

De acuerdo con Hamelin (1949, 153-154), la idea de Dios viene a justificar, en última instancia, la veracidad de las percepciones sensibles y, por tanto, la existencia auténtica de la realidad material y sus objetos. Si bien para llegar a dicha justificación, ha sido necesario alejarse primero de los sentidos y de las ideas previas que nos llevan a formar; pues, como señala Descartes, “si mi espíritu estuviera desprovisto de algunos prejuicios, y mi pensamiento no fuera distraído por la continua presencia de las imágenes de las cosas sensibles, nada conocería primero ni más fácilmente que a Él” (*Meditaciones*, 57)⁹⁹.

⁹⁷ “Et je me ressouviens que, lors même que j’étais encore fortement attaché aux objets des sens, j’avais tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevais clairement et distinctement touchant les figures, les nombres et les autres choses qui appartiennent à l’arithmétique et à la géométrie” (AT, IXa, 52).

⁹⁸ “Or maintenant, si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l’idée de quelque chose, il s’ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l’existence de Dieu?” (AT, IXa, 52).

⁹⁹ “Y por lo que a Dios toca, es cierto que si mi espíritu estuviera desprovisto de algunos prejuicios, y mi pensamiento no fuera distraído por la continua presencia de las imágenes de las cosas sensibles, nada conocería primero ni más fácilmente que a Él” [“Et pour ce qui est de Dieu certes, si mon esprit n’était

Conocedor de la naturaleza humana, Descartes sostiene que Dios es una garantía contra la tendencia natural del espíritu a volver a los antiguos causes ideológicos de las ‘opiniones recibidas’, toda vez que ha descubierto alguna verdad o que ha conocido algo nuevo, “pues aunque mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puede dejar de creerla verdadera, sin embargo, como también mi naturaleza me lleva a no poder fijar siempre mi espíritu en una misma cosa, y me acuerdo a menudo de haber creído verdadero algo cuando ya he cesado de considerar las razones que yo tenía para creerlo tal, puede suceder que en ese momento se me presenten otras razones que me harían cambiar fácilmente de opinión, si no supiese que hay Dios. Y así nunca sabría nada a ciencia cierta, sino que tendría tan sólo opiniones vagas e inconstantes” (*Meditaciones*, 58)¹⁰⁰.

La inconstancia en la certeza del conocimiento es también fruto de la desconfianza habitual hacia la propia naturaleza humana, que el escepticismo popular alienta, “pues puedo convencerme de que la naturaleza me ha hecho de tal manera que yo pueda engañarme fácilmente, incluso en las cosas que creo comprender con más evidencia y certeza; y a ello me persuade sobre todo el acordarme de haber creído a menudo que eran verdaderas y ciertas muchas cosas, que luego otras razones distintas me han llevado a juzgar absolutamente falsas” (*Meditaciones*, 58)¹⁰¹.

No obstante, confiando plenamente en la certidumbre que ofrece el principio de que todo conocimiento claro y distinto es verdadero (principio respaldado en última instancia por Dios), la duda sobre la posibilidad de conocer con certeza se ve disipada, así como el espíritu escéptico que diera pie a la duda hiperbólica. Los fundamentos de la ciencia quedan de este modo establecidos, abriéndose con ella una nueva dimensión al

prévenu d’aucuns préjugés, et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles, il n’y aurait aucune chose que je connusse plutôt ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste, que de penser qu’il y a un Dieu...”] (*Meditaciones*, 57; AT, IXa, 54-55).

¹⁰⁰ “Car encore que je sois d’une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie; néanmoins, parce que je suis aussi d’une telle nature, que je ne puis pas avoir l’esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d’avoir jugé une chose être vraie; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m’ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d’autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d’opinion, si j’ignorais qu’il y eût un Dieu. Et ainsi je n’aurais jamais une vraie et certaine science d’aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions” (AT, IXa, 55).

¹⁰¹ “Car je puis me persuader d’avoir été fait tel par la nature, que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d’évidence et de certitude; vu principalement que je me ressouviens d’avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles par après d’autres raisons m’ont porté à juger absolument fausses” (AT, IXa, 55).

conocimiento, dentro de la cual “la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios; de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna. Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinitad de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo” (*Meditaciones*, 59)¹⁰². Efectivamente, toda vez que puede reconocer la composición real de la naturaleza humana, así como la eficacia ocasional de los sentidos bajo la supervisión de la razón, Descartes puede concluir por fin que “no debo temer en adelante que sean falsas las cosas que mis sentidos ordinariamente me representan, y debo rechazar, por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados; y, en particular, aquella tan general acerca del sueño, que no podía yo distinguir de la vigilia” (*Meditaciones*, 74)¹⁰³.

Antes de poder especificar el compuesto alma-cuerpo, que define propiamente al hombre, tendrá que concretar primero las condiciones materiales que sostienen su proyecto epistemológico. En efecto, una vez establecida la fundamentación metafísica del conocimiento, Descartes se propuso la exposición mecanicista de la física y de la fisiología del cuerpo humano. Esta exposición, como señalábamos al principio del presente capítulo, se inicia en el *Discurso*, sobre el hipotético plano de un “nuevo mundo”, haciendo referencia a un libro que no se había decidido a publicar: *El mundo o Tratado de la luz*. Es en este hipotético nuevo mundo, donde tendrá lugar la distinción entre el cuerpo y la mente, así como los términos de su íntima unión, en los que se forma el hombre.

¹⁰² “Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu’avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais, j’ai le moyen d’acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu’elle peut servir d’objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n’ont point d’égard à son existence” (AT, IXa, 56).

¹⁰³ “...je ne dois plus craindre désormais qu’il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement représentées par mes sens. Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille...” (AT, IXa, 71).

II PARTE

UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO III

CUERPO SIN ALMA. LA FISIOLOGÍA MECANICISTA CARTESIANA

1. Introducción

Una vez alcanzado el punto en el que se dispone a iniciar su descripción de la realidad material, Descartes da comienzo a lo que, en cierto modo, podríamos llamar “la reconstrucción del mundo”. Una reconstrucción que sobreviene tras el inexorable derrumbamiento del conocimiento antiguo, provocado por la duda metódica. Se trata, en última instancia, del restablecimiento de la naturaleza bajo los principios mecanicistas, después de la caída del mundo aristotélico y de su pensamiento. Para Descartes se trata, sin embargo, más que de una reconstrucción, de la construcción de un “nuevo mundo”. Un mundo que, dejando a un lado las formas y las sustancias, los fines y las fuerzas que plagaban la concepción escolástica de la naturaleza, se construye a partir de las leyes de la mecánica y de la geometrización del espacio.

Como he señalado antes, en el *Discurso*, Descartes se aproximaba con cautela al tema de la física. Una prudencia no sólo debida al riesgo de una persecución semejante a la que sufría por entonces Galileo, sino también atribuible a la importancia del tema, pues la física, la geometría y la fisiología fueron siempre su principal interés como investigador, en detrimento de la dimensión que como filósofo alcanzaría con el tiempo. Por otro lado, es cierto que el *Discurso* no era el lugar más adecuado para llevar a cabo una exposición acabada de su física. Pese a la importancia filosófica que lograría más tarde, el *Discurso* no era más que una excelente introducción a tres ensayos científicos: *La Dióptrica*, *Los Meteoros* y *La Geometría*, los cuales superaban ampliamente su dimensión y alcance. No será tampoco en las *Meditaciones*, sino en los *Principios de la filosofía* (1649), en donde Descartes se propondrá realizar una descripción exhaustiva de su física. Sin embargo, estas dos obras, el *Discurso* y las *Meditaciones*, junto con las

Reglas, son las que nos marcan el recorrido realizado por Descartes en la justificación metafísico-epistemológica del conocimiento científico. Un recorrido con el que pretende fundar dicho conocimiento y, en última instancia, la realidad material de la naturaleza y la composición propia del hombre.

No obstante, tanto lo expuesto en el *Discurso* como en las *Meditaciones*, en referencia al “nuevo mundo”, había ocupado el interés y los esfuerzos de Descartes mucho antes y en mayor medida que las cuestiones metafísicas, como lo demuestra su amplia correspondencia y los tratados que, a pesar de no haber sido publicados, contienen una parte fundamental de su pensamiento científico. Nos referimos, concretamente, a *El Mundo o Tratado de la luz*, *Tratado del hombre* y *La descripción del cuerpo humano* (1629-1633). Según estos importantes, y no siempre bien considerados testimonios de su pensamiento, Descartes ya tenía una concepción de lo que debía ser ese nuevo mundo, mucho antes de ocuparse de su fundamentación metafísica.

Para algunos autores, el aspecto científico es, con mucha diferencia, el más importante de su pensamiento, siendo Descartes una víctima de su propio éxito como filósofo (Clarke 1986, 15). Pero si ya estaba seguro de la configuración física del mundo, cabe preguntarse, entonces, por el propósito del rodeo metafísico en el que se sumerge: ¿Por qué, si cronológicamente fueron antes, más abundantes y más importantes sus investigaciones físicas, parece querer hacernos creer que su concepción física de la materia se deriva de su pensamiento metafísico? Resurge así la pregunta, ya clásica, acerca de si es la metafísica la que sostiene la física cartesiana o si, por el contrario, es la física la que justifica los principios metafísicos de su pensamiento. El rodeo que realiza Descartes por la metafísica, en busca de los fundamentos de la ciencia, antes de presentar su física, no implica necesariamente, sin embargo, que la metafísica sea el fundamento de la física. De cualquier modo, es el método expositivo elegido por el filósofo francés, más allá de que la metafísica sea o no primaria. La epistemología cartesiana, como reconstrucción de un saber, sigue ese recorrido y no el inverso. Cualquiera que haya sido el motivo que le condujo a ello, el recorrido seguido por Descartes es el de la cronología de sus publicaciones.

Hasta ahora, siguiendo la propuesta inicial del propio Descartes, he procurado seguir la senda de la fundamentación metafísica del conocimiento y de la ciencia. No obstante, este mismo recorrido nos conduce inexorablemente a las cuestiones físicas y materiales del pensamiento cartesiano. En este capítulo voy a intentar reconstruir,

aunque no sea más que en parte, la concepción mecanicista del mundo que tiene Descartes. Y digo en parte, porque no me ocuparé de la totalidad de la física cartesiana, sino de una parte muy concreta de ella. La parte elegida no es, empero, una parte sin importancia, aunque ha sido objeto de un menor interés por los investigadores. Se trata quizá de la cuestión a la que el filósofo francés dedicó más tiempo y esfuerzo: *la fisiología del cuerpo humano*. En ella Descartes se ocupa de desalojar al cuerpo del hombre de todo vestigio animista, en virtud de las leyes de la mecánica que imprimían en él su dinámica y funcionamiento. No en vano se dice que “su refutación del alma vegetativa y sensitiva no fue menos trascendental para las ciencias de la vida que la refutación de las formas, poderes y finales lo fue para la física” (Des Chene 2004, xii). Ambas cuestiones, como se podrá ver, son indisociables.

Aparece, de esta manera, un importante aspecto del pensamiento cartesiano que hasta ahora resultaba oculto por la justificación metafísica del conocimiento, que, cumpliendo con la lectura más clásica de Descartes, he venido desarrollando. Se trata de su propósito de hallar una explicación mecanicista y geométrica para el movimiento, tanto de los cuerpos inertes como de los seres vivos. Al ser uno de los pioneros en llevar a cabo una descripción mecánica del cuerpo humano, Descartes es considerado fundador de la *iatromecánica*, cuya estela epistemológica siguieron importantes investigadores, y que mantuvo una significativa polémica con la *iatroquímica* que se estaba desarrollando casi simultáneamente.

Este cambio de perspectiva ofrecerá nuevos elementos de lectura sobre la cuestión que me ocupa: la concepción cartesiana de lo mental. Si hasta ahora he podido mantener la hipótesis de que la distinción cuerpo-mente, llevada a cabo por Descartes, era una consecuencia de su proyecto epistemológico de fundamentación y búsqueda de los principios del conocimiento científico, en adelante me propongo estudiar cuáles fueron los motivos que llevaron a Descartes a buscar este tipo de fundamentación “metafísica”. De esta manera, intentaré resolver los interrogantes planteados y la cuestión que indaga sobre los fundamentos que explican el dualismo cartesiano.

2. Justificación metafísica de la existencia de las cosas materiales

Una vez alcanzado con el *cogito*, el vértice de la duda, Descartes se plantea la cuestión de la existencia de las cosas materiales, así como de la posibilidad de devolverle a nuestras percepciones cierta fiabilidad en su calidad de testigos de dicha existencia. Al terminar la meditación quinta, Descartes había manifestado que tras comprobar con absoluta certeza la existencia de Dios, por fin tendría la oportunidad de poseer una ciencia perfecta acerca de la “naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática”, aunque, ciertamente, ésta “no se ocupa de la existencia del cuerpo” (*Meditaciones*, 59; AT, IXa, 56)¹. Quería decir con ello que, en tanto objeto de la matemática, el mundo material no ofrecía dudas sobre su posible consistencia ontológica, si bien es cierto, que la consideración matemática del mundo no conlleva un compromiso con ningún tipo de realidad material, pues, como bien dice, no se ocupa de la existencia física de los cuerpos. Ella piensa solamente las naturalezas corpóreas en su calidad de construcciones racionales, es decir, construcciones matemáticas. Ahora bien, todo esto supone, además, que, si lo que pretende Descartes es ofrecer una garantía de la existencia de las cosas materiales, el recurso único al principio de la concepción clara y distinta no resultará suficiente.

Al comienzo de la sexta meditación, Descartes afirma claramente que la única tarea que le resta es “examinar si hay cosas materiales”, pero no sólo como posibilidad hipotético-matemática, pues a ese respecto –dice– “ya sé que puede haberlas, al menos, en cuanto se las considera como objetos de la pura matemática”, es decir, cuando “de tal suerte las concibo clara y distintamente” (*Meditaciones*, 61)². Además de la concepción clara y distinta, es decir, de la concepción matemática del mundo, puedo cerciorarme y convencerme de la existencia de los objetos a través de la facultad de imaginar, que es la facultad que se usa cuando se consideran las cosas materiales: “pues cuando

¹ Ver nota 102, Cap. II.

² “Il ne me reste plus maintenant qu’à examiner s’il y a des choses matérielles: et certes au moins sais-je déjà qu’il y en peut avoir, en tant qu’on les considère comme l’objet des démonstrations de géométrie, vu que de cette façon je les conçois fort clairement et fort distinctement” (AT, IXa, 57). La concepción clara y distinta hace referencia a la concepción matemática del mundo, como dirá también más adelante: “hay que reconocer, al menos, que todas las cosas que entiendo con claridad y distinción, es decir –hablando en general–, todas las cosas que son objeto de la geometría especulativa, están realmente en los cuerpos” [“...mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j’y conçois clairement et distinctement, c’est-à-dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l’objet de la géométrie spéculative, s’y retrouvent véritablement”] (*Meditaciones*, 67; AT, IXa, 63).

considero atentamente lo que sea la imaginación, hallo que no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente, y que por tanto, existe” (*Meditaciones*, 61)³.

Examinando atentamente la última de las *Meditaciones*, es posible encontrar una síntesis del recorrido emprendido por Descartes desde el principio. En ella, Descartes confronta nuevamente las dos formas de concebir las cosas materiales de las que dispone el hombre: la *imaginación*, que representa su percepción sensible de las cosas, y la *pura intelección*, que posee la concepción clara y distinta del mundo. De este modo, muñido ahora con el *cogito* y con la certeza de la existencia de Dios y del alma, Descartes retorna al punto en el que se vio obligado a criticar y poner en duda todos sus conocimientos anteriores, para hallar los fundamentos firmes de la ciencia.

Con el propósito de esclarecer la diferencia entre “la imaginación y la pura intelección”, Descartes propone como ejemplo la concepción que cada una de tales instancias hace de las figuras geométricas, mostrando los límites y los alcances que ambas poseen. Respecto a las imágenes simples, como el triángulo, la imaginación las representa –dice Descartes– “como presentes en mí”, mediante una especie de “fuerza interior de mi espíritu”: esa fuerza interior es a lo que se denomina propiamente imaginar. Gracias a esa particular capacidad, la imaginación permite que me represente las figuras y cuerpos haciéndolos “presentes con los ojos de mi espíritu”. Sin embargo, respecto a figuras mucho más complejas, como puede ser una figura de mil lados, y “siguiendo el hábito que tengo de usar siempre de mi imaginación, cuando pienso en las cosas corpóreas”, la imaginación sólo puede representárselas de una manera confusa, que en nada podría distinguirse de otra representación más o menos compleja. Aunque nos resulte igual de sencillo *entender* que una figura tiene tres lados o mil, para poder *imaginar* una figura, necesito “una peculiar tensión del ánimo, de la que no hago uso para entender o concebir”. Es esa “tensión de ánimo”, de acuerdo con Descartes, la que “muestra claramente la diferencia entre la imaginación y la pura intelección o concepción” (*Meditaciones*, 61-62)⁴.

³ “...car quand je considère attentivement ce que c’est que l’imagination, je trouve qu’elle n’est autre chose qu’une certaine application de la faculté qui connaît, au corps qui lui est intimement présent, et partant qui existe” (AT, IXa, 57).

⁴ “Et pour rendre cela très manifeste, je remarque premièrement la différence qui est entre l’imagination et la pure intellection ou conception. Par exemple, lorsque j’imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure composée et comprise de trois lignes, mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l’application intérieure de mon esprit; et c’est proprement ce que j’appelle imaginer. Que si je veux penser à un chiliogone, je conçois bien à la vérité que c’est une figure

Ahora bien, esa fuerza imaginativa que tan claramente se distingue de la fuerza intelectual, no puede formar parte del *ego cogito*, es decir, del sujeto cartesiano en tanto que pensamiento puro, pues, como señala Descartes, “aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy”. La imaginación debe, por tanto, depender de algo distinto, como por ejemplo *un cuerpo*, pues si hay “algún cuerpo al que mi espíritu esté tan estrechamente unido que pueda, digámoslo así, mirarlo en su interior siempre que quiera, es posible que por medio de él imagine las cosas corpóreas” (*Meditaciones*, 62)⁵. Esta circunscripción fisiológica de la imaginación, no ha de resultar extraña, pues desde sus reflexiones iniciales en las *Reglas*, para Descartes la imaginación está estrechamente emparentada con el cuerpo.

En tanto que manera de pensar, la imaginación también difiere tajantemente de la pura intelección, pues cuando el espíritu “entiende o concibe, se vuelve en cierto modo sobre sí mismo, y considera alguna de las ideas que en sí tiene, mientras que cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo y considera en éste algo que es conforme, o a una idea que el espíritu ha concebido por sí mismo, o a una idea que ha percibido por los sentidos” (*Meditaciones*, 62)⁶. Esta es, sin embargo, una conjetura sustentada sobre la supuesta existencia de los cuerpos, que no ha sido enteramente probada hasta este momento en sus *Meditaciones*. Aunque resulte relativamente fácil concebir que la imaginación se forma de este modo, la idea distinta que la imaginación nos ofrece de la

composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit. Et quoique, suivant la coutume que j'ai de me servir toujours de mon imagination, lorsque je pense aux choses corporelles, il arrive qu'en concevant un chiliogone je me représente confusément quelque figure, toutefois il est très évident que cette figure n'est point un chiliogone, puisqu'elle ne diffère nullement de celle que je me représenterais, si je pensais à un myriogone, ou à quelque autre figure de beaucoup de côtés; et qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence du chiliogone d'avec les autres polygones. / Que s'il est question de considérer un pentagone, il est bien vrai que je puis concevoir sa figure, aussi bien que celle d'un chiliogone, sans le secours de l'imagination; mais je la puis aussi imaginer en appliquant l'attention de mon esprit à chacun de ses cinq côtés, et tout ensemble à l'aire, ou à l'espace qu'ils renferment. Ainsi je connais clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir; et cette particulière contention d'esprit montre évidemment la différence qui est entre l'imagination et l'intellection ou conception pure” (AT, IXa, 57-58).

⁵ “Et je conçois facilement que, si quelque corps existe, auquel mon esprit soit conjoint et uni de telle sorte, qu'il se puisse appliquer à le considérer quand il lui plaît, il se peut faire que par ce moyen il imagine les choses corporelles...” (AT, IXa, 58).

⁶ “...en sorte que cette façon de penser diffère seulement de la pure intellection, en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelqu'une des idées qu'il a en soi; mais en imaginant il se tourne vers le corps, et y considère quelque chose de conforme à l'idée qu'il a formée de soi-même ou qu'il a reçue par les sens” (AT, IXa, 58).

naturaleza corpórea no basta para concluir, con necesidad, “la existencia de un cuerpo” (*Meditaciones*, 62)⁷.

Para poder confirmar la existencia de las cosas materiales habrá que examinar primero lo que es propiamente “sentir”, pues son los sentidos, junto con la memoria, quienes traen a la imaginación las características propias de la naturaleza corpórea, aparte de su propia materialidad, como pueden ser los colores, los sonidos, los sabores o el dolor mismo. Es “a partir de las ideas que recibo en mi espíritu mediante esa manera de pensar que llamo «sentir»”, que Descartes va a intentar “extraer alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corpóreas” (*Meditaciones*, 63)⁸.

Descartes hace un breve examen de su crítica a la fe en los sentidos y a las creencias que de ella se derivan⁹. Su punto de partida, como era de esperar, no es la percepción de los cuerpos en general, de los objetos físicos exteriores al sujeto, sino el cuerpo al que desde siempre se ha sentido firmemente unido, su propio cuerpo, para después ver si puede avanzar en la comprobación de la existencia de los demás cuerpos: “Así pues, sentí primero que tenía una cabeza, manos, pies, y todos los demás miembros de que está compuesto este cuerpo que yo consideraba como una parte de mí mismo, y hasta –acaso– como el todo. Además, sentí que este cuerpo estaba colocado entre otros muchos, de los que podía recibir diversas ventajas e inconvenientes; y advertía las ventajas por cierto sentimiento de placer, y las desventajas por un sentimiento de dolor. Además de placer y dolor, sentía en mí también hambre, sed y otros apetitos similares, así como también ciertas inclinaciones corporales hacia la alegría, la tristeza, la cólera y otras pasiones. Y fuera de mí, además de la extensión, las figuras y los movimientos de los cuerpos, notaba en ellos dureza, calor, y demás cualidades perceptibles por el tacto. Asimismo, sentía la luz, los colores, los olores, sabores y sonidos, cuya variedad me

⁷ “...mais ce n’est que probablement, et quoique j’examine soigneusement toutes choses, je ne trouve pas néanmoins que de cette idée distincte de la nature corporelle, que j’ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l’existence de quelque corps” (AT, IXa, 58).

⁸ “Et d’autant que j’aperçois beaucoup mieux ces choses-là par les sens, par l’entremise desquels, et de la mémoire, elles semblent être parvenues jusqu’à mon imagination, je crois que, pour les examiner plus commodément, il est à propos que j’examine en même temps ce que c’est que sentir, et que je voie si des idées que je reçois en mon esprit par cette façon de penser, que j’appelle sentir, je puis tirer quelque preuve certaine de l’existence des choses corporelles” (AT, IXa, 59).

⁹ “Primeramente recordaré las cosas que, recibidas por los sentidos, tuve antes por verdaderas, y los fundamentos en que se apoyaba mi creencias; luego examinaré las razones que me han obligado, más tarde, a ponerlas en duda. Y, por último, consideraré lo que debo creer ahora” [“Et premièrement je rappellerai dans ma mémoire quelles sont les choses que j’ai ci-devant tenues pour vraies, comme les ayant reçues par les sens, et sur quels fondements ma créance était appuyée. En après, j’examinerai les raisons qui m’ont obligé depuis à les révoquer en doute. Et enfin je considérerai ce que j’en dois maintenant croire”] (*Meditaciones*, 63; AT, IXa, 59).

servía para distinguir el cielo, la tierra, el mar, y, en general, todos los demás cuerpos entre sí” (*Meditaciones*, 63)¹⁰.

Bajo estas circunstancias, afirma Descartes, sentimos las ideas que provienen de la realidad como algo que se nos impone sin nuestra participación, lo cual viene a significar que, al ser ajenas a “ese pensamiento mío”, deben ser necesariamente fruto de “unos cuerpos de donde procedían”. Estas ideas, pues, se le presentan al sujeto sin pedirle consentimiento, experimentándolas sólo cuando los cuerpos están presentes, sin que pueda por voluntad percibir las sensiblemente si se encuentran ausentes. Además, si estas ideas recibidas por los sentidos resultan más vívidas y distintas que aquellas otras que nos representamos por la memoria o por la reflexión, es necesario que las pensemos como causadas por otras cosas distintas al espíritu. Por otra parte, al no tener otro conocimiento de las cosas, que el que las ideas impresas que provienen de ellas nos ofrece, nos fuerza también a pensar que existe una estrecha semejanza entre ambas (*Meditaciones*, 63-64; AT, IXa, 60).

Más allá de la eficacia representativa de las ideas sensibles, y de su aparente correspondencia con las cosas que representan, la autoridad de estas ideas sobre todas las demás facultades se funda en la prioridad que tiene en el tiempo, pues al haber usado los sentidos mucho antes que la razón, con facilidad nos sentimos persuadidos de la célebre fórmula, que se hizo fuerte en el período escolástico, según la cual “nada tenemos en el entendimiento que no hallamos tenido primero en los sentidos” (*Meditaciones*, 64; AT, IXa, 60), y que Descartes había criticado ya en las *Reglas*.

El cuerpo al que con “cierto derecho llamo mío”, dice Descartes, me pertenece “más propia y estrictamente que otro cuerpo cualquiera”, debido a que me resulta imposible separarme de él, como sí puedo hacerlo de los demás: “en él y por él sentía todos mis apetitos y afecciones; y era en sus partes –y no en las de otros cuerpos de él separados– donde advertía yo los sentimientos de placer y de dolor” (*Meditaciones*,

¹⁰ “Premièrement donc j’ai senti que j’avais une tête, des mains, des pieds, et tous les autres membres dont est composé ce corps que je considérais comme une partie de moi-même, ou peut-être aussi comme le tout. De plus j’ai senti que ce corps était placé entre beaucoup d’autres, desquels il était capable de recevoir diverses commodités et incommodités, et je remarquais ces commodités par un certain sentiment de plaisir ou de volupté, et les incommodités par un sentiment de douleur. Et outre ce plaisir et cette douleur, je ressentais aussi en moi la faim, la soif, et d’autres semblables appétits, comme aussi de certaines inclinations corporelles vers la joie, la tristesse, la colère, et autres semblables passions. Et au-dehors, outre l’extension, les figures, les mouvements des corps, je remarquais en eux de la dureté, de la chaleur, et toutes les autres qualités qui tombent sous l’attouchement. De plus j’y remarquais de la lumière, des couleurs, des odeurs, des saveurs et des sons, dont la variété me donnait moyen de distinguer le ciel, la terre, la mer, et généralement tous les autres corps les uns d’avec les autres” (AT, IXa, 59).

64)¹¹. Para justificar la diferencia entre su propio cuerpo y el de los demás, Descartes apela a la distinción interior-exterior. No se trata, como quizá pueda parecer, de una distinción de tipo metafísico. Es la propia percepción la que nos hace reparar en la existencia de un entorno exterior, del que se puede huir o al que puede uno enfrentarse. Cualquier organismo vivo, por simple que sea, realiza la distinción entre lo propio y lo externo, entre él mismo y lo que le rodea. Todo organismo que no sepa establecer esta diferencia, no podrá sobrevivir, ya que tampoco será capaz de diferenciar entre aquello que resulta un peligro para él y lo que beneficia su supervivencia¹².

Esto explica, entre otras cosas, que la Naturaleza se le presente a Descartes, en este punto, como aquella entidad que nos enseña, a través de los sentidos, las múltiples determinaciones que nos conciernen, las ventajas y las desventajas que padecemos en relación con aquello que nos rodea: “me parecía –dice Descartes– haber aprendido de la naturaleza todas las demás cosas que juzgaba tocante a los objetos de mis sentidos, pues advertía que los juicios que acerca de esos objetos solía hacer se formaban en mí antes de tener yo tiempo de considerar y sopesar las razones que pudieran obligarme a hacerlos” (*Meditaciones*, 64)¹³.

Sin embargo, los sentidos se muestran equívocos en numerosas ocasiones. La propia experiencia, y no una decisión arbitraria de tomar partido contra ellos a favor de la razón, advierte a Descartes sobre el descrédito de sus percepciones, en tanto que “diversas experiencias han ido demoliendo el crédito que había otorgado a mis sentidos”. Y no sólo en lo que se refiere a las percepciones externas, sino también en las referidas a las particulares experiencias internas (*Meditaciones*, 64-5)¹⁴. Demostrando

¹¹ “Ce n’était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j’appelais mien) m’appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre. Car en effet je n’en pouvais jamais être séparé comme des autres corps; je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections; et enfin j’étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés” (AT, IXa, 60).

¹² Probablemente aquí se encuentre uno de los pilares ideológicos del dualismo cartesiano. El enraizamiento del dualismo en el pensamiento corriente, es decir, no científico, se hace fuerte en la percepción de sentido común de que hay un mundo exterior a mi propio cuerpo. La mente, vista desde esta óptica, no sería sino la percepción cenestésica de esa interioridad, es decir, de la intimidad del propio cuerpo, respecto al entorno acechante de su medio.

¹³ “Et en même façon il me semblait que j’avais appris de la nature toutes les autres choses que je jugeais touchant les objets de mes sens, parce que je remarquais que les jugements que j’avais coutume de faire de ces objets, se formaient en moi avant que j’eusse le loisir de peser et considérer aucunes raisons qui me pussent obliger à les faire” (AT, IXa, 60).

¹⁴ “Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j’avais ajoutée aux sens. Car j’ai observé plusieurs fois que des tours, qui de loin m’avaient semblé rondes, me paraissaient de près être carrées, et que des colosses, élevés sur les plus hauts sommets de ces tours, me paraissaient de petites statues à les regarder d’en bas; et ainsi, dans une infinité d’autres rencontres, j’ai trouvé de l’erreur dans

una gran agudeza, Descartes deshace los argumentos de quienes puedan llegar a considerarle un introspectivo a ultranza (al estilo de Wundt, por ejemplo). Los sentidos, sostiene Descartes, no sólo se equivocan en lo que se refiere a nuestras experiencias con el mundo exterior. También resultan falibles en la percepción de las diferentes experiencias “internas”, sean estas orgánicas o anímicas.

Desde este punto de vista, todo aquello que sentimos y aprendemos de la naturaleza, acerca de la verdad de las cosas sensibles, es susceptible de ponerse en duda y, por tanto, de ser refutado. Ahora bien, aunque no pudiera afirmar que las percepciones dependieran directamente de su voluntad, tampoco le estaba permitido concluir que “procedían de cosas diferentes de mí mismo, puesto que acaso pueda hallarse en mí cierta facultad (bien que desconocida para mí hasta hoy) que sea su causa y las produzca” (*Meditaciones*, 65)¹⁵. Únicamente alcanzando la certeza en la existencia de Dios y del alma, se podrá conceder crédito, aunque no definitivo, a las experiencias sensibles¹⁶.

Una de las primeras certezas que se le presentan a Descartes, bajo estas nuevas condiciones, es que todas las cosas concebidas clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como él las piensa, de modo que “basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra para estar seguro de que la una es diferente de la otra”. En virtud de la omnipotencia de Dios, agrega Descartes, tales cosas, de este modo concebidas, “pueden darse separadamente, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes”

les jugements fondés sur les sens extérieurs. Et non pas seulement sur les sens extérieurs, mais même sur les intérieurs: car y a-t-il chose plus intime ou plus intérieure que la douleur? et cependant j’ai autrefois appris de quelques personnes qui avaient les bras et les jambes coupées, qu’il leur semblait encore quelquefois sentir de la douleur dans la partie qui leur avait été coupée; ce qui me donnait sujet de penser, que je ne pouvais aussi être assuré d’avoir mal à quelqu’un de mes membres, quoique je sentisse en lui de la douleur” (AT, IXa, 61).

¹⁵ “Et quoique les idées que je reçois par les sens ne dépendent pas de ma volonté, je ne pensais pas que l’on dût pour cela conclure qu’elles procédaient de choses différentes de moi, puisque peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté (bien qu’elle m’ait été jusqu’ici inconnue), qui en soit la cause, et qui les produise” (AT, IXa, 61).

¹⁶ “Ahora, empero, como ya empiezo a conocerme mejor, y a descubrir con más claridad al autor de mi origen, ciertamente sigo sin pensar que deba admitir, temerariamente, todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, pero tampoco creo que tenga que dudar de todas ellas en general” [“Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l’auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute”] (*Meditaciones*, 65; AT, IXa, 61),

(*Meditaciones*, 65)¹⁷. Así pues, lo primero que puede afirmar con certeza clara y distinta, es su propia existencia, no conviniendo necesariamente a su esencia “otra cosa que ser cosa pensante”, esto es, su “esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar” (*Meditaciones*, 65-6)¹⁸.

No obstante, mientras que de sí mismo como sustancia pensante tiene una idea clara y distinta, de su cuerpo, aunque está a él “estrechamente unido”, sólo tiene una idea distinta. En efecto, la certeza del *ego cogito*, no permite colegir ninguna certeza acerca de la existencia del cuerpo. La duda, a través de la cual ha llegado hasta aquí, únicamente ofrece testimonio de la existencia del *cogito*, es decir, permite saber “que es”, pero no permite saber todavía “qué es”. De modo que, si “por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa –y no extensa–, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa –y no pensante–, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él” (*Meditaciones*, 66)¹⁹.

Aún sin tener certeza absoluta acerca de la existencia del cuerpo, es necesario, de acuerdo con las premisas referidas a la naturaleza del alma, que ésta sea en todo diferente y que pueda existir de forma independiente a él. Es necesario, para poder entender correctamente lo que está aquí diciendo, reconocer que esta primera aproximación a la distinción mente-cuerpo, se halla encuadrada en el marco de la justificación metafísica y epistemológica de la existencia de las cosas materiales en la que está embarcado Descartes. No se trata todavía, por tanto, de ninguna distinción ontológica firme, sino de una distinción metafísica necesaria para la confirmación de la

¹⁷ “Et premièrement, parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l’une est distincte ou différente de l’autre, parce qu’elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute puissance de Dieu; et il n’importe pas par quelle puissance cette séparation se fasse, pour m’obliger à les juger différentes” (AT, IXa, 62).

¹⁸ “Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j’existe, et que cependant je ne remarque point qu’il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l’essence ou la nature n’est que de penser” (AT, IXa, 62).

¹⁹ “Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j’aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint; néanmoins, parce que d’un côté j’ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d’un autre j’ai une idée distincte du corps, en tant qu’il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c’est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu’elle peut être ou exister sans lui” (AT, IXa, 62).

existencia de las cosas materiales. Se puede decir, entonces, que la distinción entre la cosa pensante y el cuerpo, en este punto, es todavía un producto de su proyecto de construcción del conocimiento cierto.

El sujeto reconoce en él ciertas facultades, tales como imaginar o sentir, sin las cuales, no obstante, puede concebirse a sí mismo, clara y distintamente, pero que sin él, es decir, sin la existencia de “una substancia inteligente en las que están ínsitas”, éstas no pueden pensarse. El concepto formal que se tiene de tales facultades, dice Descartes, que “incluye de algún modo la intelección”, permite concebir que son distintas del *cogito*, al igual que “las figuras, los movimientos, y demás modos o accidentes de los cuerpos, son distintos de los cuerpos mismos que los soportan” (*Meditaciones*, 66)²⁰. Tampoco otras facultades, como la capacidad de movimiento, pueden concebirse como independientes del cuerpo, pues “es evidente que tales facultades, si en verdad existen, deben estar ínsitas en una substancia corpórea, o sea, extensa, y no en una substancia inteligente, puesto que en su concepto claro y distinto está contenida de algún modo la extensión, pero no la intelección” (*Meditaciones*, 66)²¹.

En última instancia, Descartes distingue aquí cierta “facultad pasiva de sentir” con la que acoge y reconoce las ideas de las cosas sensibles. Dicha facultad resultaría completamente inútil, agrega, “si no hubiese, en mí o en algún otro, una facultad activa, capaz de formar y producir dichas ideas”. Sin embargo, dicha facultad no está en el alma, en tanto cosa pensante, “pues no presupone mi pensamiento, y además aquellas ideas se me presentan a menudo sin que yo contribuya en modo alguno a ello”. Esta facultad debe, por tanto, “estar necesariamente en una substancia distinta”, en la que “esté contenida formal o eminentemente... toda la realidad que está objetivamente en las ideas que dicha facultad produce. Y esa substancia será, o bien un cuerpo (es decir, una naturaleza corpórea, en la que está contenido formal y efectivamente todo lo que está en las ideas objetivamente o por representación), o bien Dios mismo, o alguna otra criatura

²⁰ “Davantage, je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d’imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c’est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées. Car dans la notion que nous avons de ces facultés, ou (pour me servir des termes de l’École) dans leur concept formel, elles enferment quelque sorte d’intellection: d’où je conçois qu’elles sont distinctes de moi, comme les figures, les mouvements, et les autres modes ou accidents des corps, le sont des corps mêmes qui les soutiennent” (AT, IXa, 62).

²¹ “...mais il est très évident que ces facultés, s’il est vrai qu’elles existent, doivent être attachées à quelque substance corporelle ou étendue, et non pas à une substance intelligente, puisque, dans leur concept clair et distinct, il y a bien quelque sorte d’extension qui se trouve contenue, mais point du tout d’intelligence” (AT, IXa, 62).

más noble que el cuerpo, en donde esté contenido eminentemente eso mismo” (*Meditaciones*, 66-7)²². No obstante, dada la fuerte inclinación que Dios nos ha dado, “a creer que las ideas son enviadas por las cosas corpóreas”, y no teniendo ninguna facultad que me permita conocer que tienen otro origen, difícilmente se podría confiar en la sinceridad divina si resulta que tales ideas son producidas “por otras causas diversas de las corpóreas”. Así pues, una vez que se ha demostrado que Dios no nos engaña, y que las ideas que recibimos no son producidas por ningún artificio divino, debe por tanto “reconocerse que existen cosas corpóreas” (*Meditaciones*, 67; AT, IXa, 63)²³.

Haciendo uso de un argumento semejante al que le sirviera para confirmar su propia existencia como *cosa pensante*²⁴, Descartes sostiene que, gracias a la incertidumbre de nuestras percepciones, es posible afirmar la existencia de los cuerpos físicos. Pues, con independencia de la imprecisión de los sentidos, que perciben de manera confusa y oscura los objetos reales –dice–, “hay que reconocer, al menos, que todas las cosas que entiendo con claridad y distinción, es decir, todas las cosas que son objeto de la geometría especulativa, están realmente en los cuerpos”. A fin de cuentas, todas aquellas cosas objeto de nuestra percepción y conocimiento, pueden ser contrastadas por la razón, pues “aun siendo muy dudosas e inciertas, con todo eso, creo

²² “De plus, il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c’est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles; mais elle me serait inutile, et je ne m’en pourrais aucunement servir, s’il n’y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu’une chose qui pense, vu qu’elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j’y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré; il faut donc nécessairement qu’elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment (comme je l’ai remarqué ci-devant). Et cette substance est ou un corps, c’est-à-dire une nature corporelle, dans laquelle est contenu formellement et en effet tout ce qui est objectivement et par représentation dans les idées; ou bien c’est Dieu même, ou quelqu’autre créature plus noble que le corps, dans laquelle cela même est contenu éminemment” (AT, IXa, 63).

²³ “Car ne m’ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais qu’contraire une très grande inclination à croire qu’elles me sont envoyées ou qu’elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l’excuser de tromperie, si en effet ces idées partaient ou étaient produites par d’autres causes que par des choses corporelles. Et partant il faut confesser qu’il y a des choses corporelles qui existent” (AT, IXa, 63).

En el *Discurso*, Descartes señala que la razón “nos dicta que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad, pues no sería posible que Dios, que es sumamente perfecto y veraz, las haya colocado en nosotros careciendo del mismo” [“...car la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable. Mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable les eût mises en nous sans cela”] (*Discurso*, 29-30; AT, VI, 39-40).

²⁴ Hay que tener siempre presente que “cosa pensante” no quiere decir simplemente, como señala Heidegger, una cosa “equipada” con la capacidad de pensar (2000, 136).

poder concluir que poseo los medios para conocerlas con certeza, supuesto que Dios no es falaz, y que, por consiguiente, no ha podido ocurrir que exista alguna falsedad en mis opiniones sin que me haya sido otorgada a la vez alguna facultad para corregirla” (*Meditaciones*, 67)²⁵.

En la segunda parte de *Los principios de la filosofía*, denominada “Sobre los principios de las cosas materiales”, Descartes también expone “Las razones que nos permiten conocer con certeza que hay cuerpos”. La conclusión de este apartado especifica, de una manera más explícita, que el carácter natural de los cuerpos materiales, cuya existencia se justifica, es la *extensión*²⁶: “Aun cuando estemos suficientemente persuadidos de que *hay cuerpos* que son verdaderamente *en el mundo*, sin embargo, dado que hemos dudado previamente de ello y que hemos emplazado a la afirmación de su existencia entre los *juicios* que hemos formado desde el comienzo de nuestra vida, es necesario que ahora indagemos las razones que nos permiten tener una ciencia cierta de ello. *En primer lugar, experimentamos en nosotros mismos* que cuanto sentimos procede de alguna otra cosa distinta de nuestro pensamiento²⁷, ya que no está en nuestro poder el tener una sensación y no otra, dependiendo esto únicamente de la cosa en tanto que alcanza nuestros sentidos. Es verdad que podríamos cuestionarnos si Dios o algún otro ser, no sería otra cosa; pero, puesto que sentimos o, más bien, puesto que nuestros sentidos *frecuentemente* nos excitan a percibir clara y distintamente una materia extensa en longitud, anchura y profundidad, cuyas partes tienen formas distintas y están afectadas por movimientos diversos en razón de lo cual surgen las sensaciones que tenemos de los colores, los olores, del dolor, etc., si Dios presentara inmediatamente a nuestra alma en virtud de su misma acción la idea de esta materia extensa, o bien si solamente permitiese que fuera causada en nosotros por algo que no

²⁵ “....qu’encore qu’elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois de cela seul que Dieu n’est point trompeur, et que par conséquent il n’a point permis qu’il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions, qu’il ne m’ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j’ai en moi les moyens de les connaître avec certitude” (AT, IXa, 63).

²⁶ Más adelante, en el mismo lugar, lo expresará aún con menos rodeos: “...la naturaleza de la materia o del cuerpo tomado en general, en modo alguno consiste en que sea una cosa dura, o pesada, o con un color, o de cualquier otro modo que afecte a nuestros sentidos, sino que la naturaleza del cuerpo solamente reside en ser una substancia extensa en longitud, anchura y profundidad” [“...la nature de la matière, ou du corps pris en général, ne consiste point en ce qu’il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu’il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur”] (*Principios*, 73; AT, IXb,65).

²⁷ Como nos advierte Quintás Alonso, traductor de los *Principios*, la edición latina reza de manera más significativa: “Nempe quicquid sentimus, procul dubio nobis advenit a re aliqua, quae a mente nostra diversa est” (“Dado que todo lo que sentimos sin duda alguna nos alcanza a partir de alguna cosa que es distinta de nuestra mente”; AT, VIIIa, 40) (*Principios*, 71; nota 3).

tuviese extensión, ni figura, ni movimiento, no podríamos encontrar razón alguna que nos impidiera creer que Dios *se complace* en engañarnos; puesto que concebimos esta materia como una cosa diferente de Dios y de nuestro pensamiento, nos parece que la idea que nosotros tenemos de ella *se forma en nosotros con ocasión* de los cuerpos exteriores a los que es enteramente semejante. Pero, puesto que Dios no nos engaña en modo alguno por cuanto ello repugna a su naturaleza, tal y como ya se ha hecho notar, debemos concluir que existe una *substancia* extensa en longitud, latitud y profundidad, que existe *en el presente en el mundo* con todas las propiedades que manifiestamente conocemos que le pertenecen. Esta *substancia* extensa es lo que propiamente denominamos cuerpo o *la substancia de las cosas materiales*” (*Principios*, 71-72; AT, IXb, 63-64)²⁸.

Una vez confirmada la existencia de las cosas materiales y seguro de saber sortear las imprecisiones de nuestros sentidos, en virtud de la *Mathesis* y de la geometría²⁹, es posible, para Descartes iniciar lo que hemos denominado la “reconstrucción del mundo”, tras ser “destruido” por efecto de la duda hiperbólica. En

²⁸ “Bien que nous soyons suffisamment persuadés qu’il y a des corps qui sont véritablement dans le monde, néanmoins, comme nous en avons douté ci-devant, et que nous avons mis cela au nombre des jugements que nous avons faits dès le commencement de notre vie, il est besoin que nous recherchions ici des raisons qui nous en fassent avoir une science certaine. Premièrement, nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée; parce qu’il n’est pas en notre pouvoir de faire que nous avons un sentiment plutôt qu’un autre, et que cela dépend de cette chose, selon qu’elle touche nos sens. Il est vrai que nous pourrions nous enquerir si Dieu, ou quelque autre que lui, ne serait point cette chose: mais, à cause que nous sentons, ou plutôt que nos sens nous excitent souvent à apercevoir clairement et distinctement, une matière étendue en longueur, largeur et profondeur, dont les parties ont des figures et des mouvements divers, d’où procèdent les sentiments que nous avons des couleurs, des odeurs, de la douleur, etc., si Dieu présentait à notre âme immédiatement par lui-même l’idée de cette matière étendue, ou seulement s’il permettait qu’elle fût causée en nous par quelque chose qui n’eût point d’extension, de figure, ni de mouvement, nous ne pourrions trouver aucune raison qui nous empêchât de croire qu’il prend plaisir à nous tromper; car nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l’idée que nous en avons se forme en nous à l’occasion des corps de dehors, auxquels elle est entièrement semblable. Or, puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature, comme il a été déjà remarqué, nous devons conclure qu’il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu’on nomme proprement le corps, ou la substance des choses matérielles.”

²⁹ “Siempre he permanecido firme en la decisión que había tomado de no suponer ningún otro principio que aquel del que me he servido para demostrar la existencia de Dios y del alma, así como en la de no aceptar como verdadero nada que no me pareciera más claro y cierto de lo que me habían parecido las demostraciones de los geómetras. Y sin embargo, me atrevo a decir que no solamente he encontrado un medio para satisfacerme en poco tiempo en relación con todas las principales dificultades que generalmente se acostumbran a tratar en la filosofía, sino que también he llegado a percatarme de ciertas leyes, establecidas de tal forma por Dios en la naturaleza y de las cuales ha impreso en nuestras almas tales nociones, que después de haber reflexionado suficientemente sobre esta cuestión, no sabríamos dudar acerca de su exacta observancia en aquello que acontece y surge en el mundo. Posteriormente, considerando el conjunto de tales leyes, me parece que he llegado a descubrir conocimientos más útiles y más importantes que todos aquellos que había conocido anteriormente y que todos aquellos que había esperado aprender” (*Discurso*, 31; AT, VI, 41).

la quinta parte del *Discurso*, después de establecer la existencia de Dios y del alma humana, como fundamentos metafísicos del conocimiento cierto, Descartes inicia la exposición de sus investigaciones físicas y fisiológicas. Esta exposición, convenientemente diluida, por el riesgo que suponía el juicio seguido contra Galileo, se lleva a cabo en el orden de un “mundo nuevo”. Así pues, con el propósito de “sombrear un poco estos temas, y poder exponer mis opiniones con mayor libertad sin verme obligado a admitir o refutar aquellas que son aceptadas por los doctos, me resolví a dejar este mundo como objeto de sus discusiones y a opinar solamente sobre aquello que podría acontecer en un nuevo mundo” (*Discurso*, 32)³⁰. Es en el contexto de este *nuevo mundo*, el mundo moderno que de forma irreversible rompe con el viejo mundo aristotélico, en el que tendrá lugar la distinción ontológica del cuerpo y del alma.

3. Justificación mecanicista de Dios y del alma

3.1. Un nuevo mundo

Con el propósito de describir este nuevo mundo, de manera clara y precisa, bajo principios enteramente mecanicistas, Descartes se distancia definitivamente del pensamiento escolástico-aristotélico, partiendo del supuesto de que este nuevo mundo, por él concebido, carecía de todas “aquellas formas o cualidades de las que se discute en las escuelas” (*Discurso*, 32)³¹. Conviene recordar, aunque no sea más que brevemente, que la Revolución Científica vendría a subvertir el antiguo mundo aristotélico plagado de formas, fuerzas y cualidades ocultas con las que se explicaba el movimiento y la naturaleza antes de Copérnico. Descartes, abanderado del copernicanismo, se propone llevar hasta sus últimas consecuencias el paradigma mecanicista, al que se adscribe todo

³⁰ “Même, pour ombrager un peu toutes ces choses, et pouvoir dire plus librement ce que j’en jugeais, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes, je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau...” (AT, VI, 42).

³¹ “...aucune de ces formes ou qualités dont on dispute dans les écoles...” (AT, VI, 42-43).

su proyecto³². Como bien advierte A. Rioja, su propósito “no es dar nuevas soluciones a viejos problemas, sino ofrecer una alternativa global a la poderosa física aristotélica, afianzada y convertida en dogma con el paso de los siglos” (Rioja 1989, 27). Se trata, por tanto, de la formulación de una nueva física que viene a sustituir la antigua física aristotélica, la cual, a pesar de haberse derrumbado ya en los libros, desde hacía casi un siglo (El *De Revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico había sido publicado en 1543), seguía imperando en el pensamiento cotidiano del siglo XVII.

También en su libro inédito *El Mundo. El tratado de la luz*, Descartes había utilizado la “fábula” de un mundo nuevo para exponer su concepción mecanicista de la física. Precisamente en el capítulo 6, titulado “Descripción de un mundo nuevo y de las cualidades de la materia de la que está compuesto”, consciente del cambio de paradigma que ello suponía, propone una libertad del pensamiento que permita concebir de otra manera la realidad física que intenta describir: “Permitid pues que vuestro pensamiento, durante un breve tiempo, salga fuera de este mundo para acceder a otro totalmente nuevo, que yo haré nacer en su presencia en los espacios imaginarios” (*Mundo*, 102)³³. Esta concepción de un nuevo mundo está justificada, según Koyré, porque para Descartes “la física tradicional está muerta. E incluso enterrada. No hay que ocuparse más de ella. Lo que hay que hacer, lo que va a intentar tranquilamente Descartes, es reemplazarla. Es fundar y desarrollar una nueva física –la verdadera– y presentarnos una nueva imagen del mundo, es decir, en particular, una nueva concepción de la materia y una nueva concepción del movimiento” (Koyré 1980, 305).

En el tratado sobre el mundo, según refiere en el *Discurso*, había concebido el proyecto de exponer “todo lo que creía conocer en relación con la naturaleza de las cosas materiales” (*Discurso*, 31)³⁴. Sin embargo, al ser prácticamente imposible abarcarlo todo, elige un tema que habría de ilustrar su manera de concebir la naturaleza, elaborando una exposición de la luz y, añadiendo a continuación, según sus propias palabras, “algo acerca del sol y de las estrellas puesto que casi toda la luz procede de ellas; otro tanto hice con los cielos, puesto que la transmiten y, finalmente, con los planetas, los cometas y la tierra ya que ellos la reflejan”. Posteriormente, siguiendo el

³² Según A. Rioja, refiriéndose al proyecto de Descartes, “la construcción del nuevo paradigma es sin duda su gran aportación al pensamiento científico moderno” (1989, 29).

³³ “Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce Monde, pour en venir voir un autre tout nouveau, que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires” (AT, XI, 31).

³⁴ “J’ai eu dessein d’y comprendre tout ce que je pensais savoir, avant que de l’écrire, touchant la nature des choses matérielles” (AT, VI, 41).

curso de su exposición, se ocupó de “los cuerpos de la tierra ya que tienen colores, son transparentes o bien luminosos. Finalmente, realicé la exposición de lo que pensaba del hombre, puesto que es el espectador” (*Discurso*, 31-32)³⁵.

En el supuesto caso de que este mundo de fábula fuese creado por Dios, haciéndolo partir del caos, la materia, actuando según las leyes por él establecidas, se transformaría en un mundo en todo semejante al que habitamos. Así pues, si Dios hubiera reunido “en los espacios imaginarios bastante materia para componerlo y si agitase de forma diversa y sin orden las diversas partes de esa materia de modo que llegara a resultar un caos tan confuso como pudieran imaginarlo los poetas”, no habría hecho “otra cosa que prestar su concurso ordinario a la naturaleza dejándola obrar según las leyes por él establecidas” (*Discurso*, 32)³⁶.

Para evitar cualquier suspicacia, Descartes aclara que no pretende inferir que el mundo hubiera sido creado en la forma que sugiere su tratado, siendo, por el contrario, más verosímil que Dios lo creara tal y como se conoce. Empero, siguiendo con ello la opinión de los teólogos, afirma que “la acción en virtud de la cual (Dios) conserva el mundo, es la misma que aquélla en virtud de la cual lo ha creado”, es decir, que aunque

³⁵ “...ainsi, craignant de ne pouvoir mettre en mon discours tout ce que j’avis en la pensée, j’entrepris seulement d’y exposer bien amplement ce que je concevais de la lumière; puis, à son occasion, d’y ajouter quelque chose du Soleil et des étoiles fixes, à cause qu’elle en procède presque toute; des cieux, à cause qu’ils la transmettent; des planètes, des comètes, et de la terre, à cause qu’elles la font réfléchir; et en particulier de tous les corps qui sont sur la terre, à cause qu’ils sont ou colorés, ou transparents, ou lumineux, et enfin de l’homme, à cause qu’il en est le spectateur” (AT, VI, 42).

Esta afirmación final, y la forma en que da comienzo al *Tratado del hombre*, haciendo referencia a cosas dichas con anterioridad, hacen pensar que su libro sobre la fisiología humana originalmente formaba parte de *El Mundo*. Por otra parte, el *Tratado del hombre* estaba numerado originalmente como capítulo XVIII, mientras que el *El Mundo* concluye en el capítulo XV, lo cual permitiría suponer que estaban unidos y que los capítulos intermedios habrían desaparecido.

³⁶ “...si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu’il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu’il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre, et que, par après, il ne fît autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu’il a établies” (AT, VI, 42).

Con palabras semejantes se refiere, en *El Mundo*, a estas leyes establecidas: “Pues Dios ha establecido estas leyes tan maravillosamente que, aunque supusiéramos que no ha creado nada más que lo que he dicho, e incluso que no pone en ello ningún orden ni proporción sino que compone el caos más confuso y embrollado que los poetas puedan describir, dichas leyes son suficientes para hacer que las partes de este caos se separen por sí mismas y se dispongan en tan buen orden, que lleguen a tener la forma de un mundo muy perfecto en el cual, no sólo podrá verse la luz, sino también todas las demás cosas, tanto generales como particulares, que aparecen en este verdadero mundo” [“Car Dieu a si merveilleusement établi ces lois, qu’encore que nous supposions, qu’il ne crée rien de plus que ce que j’ai dit, et même qu’il ne mette en ceci aucun ordre ni proportion, mais qu’il en compose un chaos, le plus confus et le plus embrouillé que les poètes puissent décrire: elles sont suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démêlent d’elles-mêmes, et se disposent en si bon ordre, qu’elles auront la forme d’un monde très parfait, et dans lequel on pourra voir non seulement de la lumière, mais aussi toutes les autres choses, tant générales que particulières, qui paraissent dans ce vrai monde.”] (*Mundo*, 104; AT, XI, 34-35).

el origen hubiera sido el caos, el mismo acto de haber establecido las leyes de la naturaleza, “prestándole su concurso para obrar tal como es habitual”, permitiría creer, “sin entorpecer el milagro de la creación, que todas las cosas que son puramente materiales habrían podido con el tiempo llegar a ser tal y como las vemos” (*Discurso*, 33-34; AT, VI, 45).

Así pues, aún en el caso de que el mundo surgiera del caos, las leyes establecidas por Dios, lo conducirían al orden natural que conocemos, pues ellas son tales que, incluso si hubiera creado varios mundos, no habría ni uno en el que no se cumplieran. De este modo, “analizadas estas cuestiones mostré cómo la mayor parte de la materia de ese caos debía disponerse y relacionarse en virtud de tales leyes de una forma tal que era similar a la de nuestros cielos” (*Discurso*, 32; AT, VI, 42-43). Pero para definir cuáles son estas leyes, primero hay que caracterizar el fundamento material que caracteriza al nuevo mundo. Según Descartes, este nuevo mundo no poseerá otra característica fundamental que la *extensión*, es decir, tendrá “una naturaleza en la cual no haya nada más que lo que cada uno pueda conocer tan perfectamente como sea posible”, y esto, de acuerdo a lo afirmado en las *Reglas*, no es otra cosa que lo extenso. Ninguna de las formas conocidas de nuestro mundo ni de las cualidades de sus elementos tendría lugar en él, salvo la extensión, pues “no se trata de esa materia prima de los filósofos que ha sido tan totalmente desposeída de todas sus formas y cualidades, que no ha quedado nada de ella que pueda ser claramente comprendido. Concibámosla, por el contrario, como un verdadero cuerpo, perfectamente sólido, que llena por igual todas las longitudes, anchuras y profundidades de ese gran espacio, en medio del cual hemos detenido nuestro pensamiento, de modo que cada una de sus partes ocupa siempre una parte de dicho espacio, tan proporcionada a su tamaño, que no podría llenar una mayor ni reducirse a una menor, ni permitir que, mientras permanezca en ella otro [cuerpo] encuentra allí sitio” (*Mundo*, 103)³⁷. Esta propiedad de la materia, de ser extensa y de

³⁷ “Et ne pensons pas aussi d’autre côté qu’elle soit cette Matière première des philosophes, qu’on a si bien dépouillée de toutes ses formes et qualités, qu’il n’y est rien demeuré de reste, qui puisse être clairement entendu. Mais concevons-la comme un vrai corps, parfaitement solide, qui remplit également toutes les longueurs, largeurs, et profondeurs, de ce grand espace au milieu duquel nous avons arrêté notre pensée; en sorte que chacune de ses parties occupe toujours une partie de cet espace, tellement proportionnée à sa grandeur, qu’elle n’en saurait remplir une plus grande, ni se resserrer en une moindre, ni souffrir que, pendant qu’elle y demeure, quelque autre y trouve place” (AT, XI, 33).

ocupar un lugar en el espacio, no es un mero accidente, sino “su verdadera forma y su esencia” (*Mundo*, 105)³⁸.

Ahora bien, la propiedad más característica de todo lo extenso, es la posibilidad de separarse, de dividirse en partes. Al mismo tiempo, estas partes, que constituyen el mundo imaginado por Descartes, “admiten” (“est capable de recevoir”) las diversas formas del movimiento que Dios les imprime, sin que ello implique la existencia de espacios vacíos intermedios: “Añadamos a ello que esta materia puede dividirse en todas las partes y según todas las figuras que podamos imaginar, y que cada una de sus partes es capaz de admitir todos los movimientos que podamos igualmente concebir. Supongamos además que Dios la divide de hecho en muchas de esas partes, unas mayores, otras menores, unas de una figura, otras de otra, tal como nos plazca fingir. Pero no pensemos que las separa unas de otras de modo que haya vacío entre ellas; pensemos más bien que toda la diferenciación puesta por Él consiste en la diversidad de movimientos que les da...” (*Mundo*, 104)³⁹. Como se puede deducir de este apartado, Dios es la causa primera de todo movimiento en la física cartesiana⁴⁰. Debido a su concepción mecanicista de la física, que implica el rechazo de las fuerzas de atracción y las formas dinámicas en la materia, los cuerpos para Descartes carecen de la capacidad de moverse de manera autónoma. Un cuerpo, en el universo cartesiano, sólo se mueve si otro cuerpo lo fuerza a cambiar su estado. Definiendo la materia por los principios de *extensión y movimiento*, es decir, siguiendo una consideración esencialmente

³⁸ “...et si je conçois son étendue, ou la propriété qu’elle a d’occuper de l’espace, non point comme un accident, mais comme sa vraie forme et son essence...” (AT, XI, 36).

³⁹ “Ajoutons à cela, que cette matière peut être divisée en toutes les parties et selon toutes les figures que nous pouvons imaginer; et que chacune de ses parties est capable de recevoir en soi tous les mouvements que nous pouvons aussi concevoir. Et supposons de plus, que Dieu la divise véritablement en plusieurs telles parties, les une plus grosses, les autres plus petites; les unes d’une figure, les autres d’une autre, telles qu’il nous plaira de les feindre. Non pas qu’il les sépare pour cela l’une de l’autre, en sorte qu’il y ait quelque vide entre deux: mais pensons que toute la distinction qu’il y met, consiste dans la diversité des mouvements qu’il leur donne” (AT, XI, 34).

⁴⁰ Con mayor claridad lo expresará en los *Principios*, cuando dice que “En relación con la primera causa del movimiento, me parece que es evidente que no es otra que Dios, quien en razón de su *Omnipotencia* ha creado la materia con el movimiento y con el reposo y que ahora conserva en el universo, mediante su concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como el producido al crearlo. Pues, aunque el movimiento no sea sino una forma de la materia que es movida, tiene una cierta cantidad que ni aumenta ni disminuye jamás, aun cuando exista más o menos movimiento en alguna de sus partes” [“Pour ce qui est de la première, il me semble qu’il est évident qu’il n’y en a point d’autre que Dieu, qui de sa toute-puissance a créé la matière avec le mouvement et le repos, et qui conserve maintenant en l’univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu’il y en a mis en le créant. Car, bien que le mouvement ne soit qu’une façon en la matière qui est mue, elle en a pourtant une certaine quantité qui n’augmente et ne diminue jamais, encore qu’il y en ait tantôt plus et tantôt moins en quelques-unes de ses parties”] (*Principios*, 96; AT, IXb, 83).

geométrica de la materia, el movimiento sólo podría ser producido por un agente exterior al propio sistema de los objetos materiales.

Una vez iniciado el movimiento entre las distintas partes de la materia, se generan los cambios que, en virtud de las leyes establecidas por Dios, habrán de deshacer el caos original, conduciendo el nuevo mundo al orden conocido por todos. Tres son las leyes fundamentales que rigen la naturaleza física del nuevo mundo cartesiano. La primera es un primer atisbo de la ley de la inercia newtoniana, según la cual “cada parte de la materia, [considerada] individualmente, permanece siempre en el mismo estado, en tanto que el encuentro con las demás no la obliga a modificarlo. Es decir, que si tiene cierto tamaño, no lo reducirá jamás a menos que las demás la dividan; si es redonda o cuadrada, no modificará jamás esta figura sin que las demás le obliguen a ello; si está en reposo en algún lugar, no partirá jamás de allí en tanto las demás no la desplacen de dicho lugar; y si ya ha comenzado a moverse, continuará haciéndolo siempre con idéntica fuerza hasta que las demás la detengan o la retarden” (*Mundo*, 107)⁴¹.

Si bien en el mundo antiguo existía una ley semejante, ésta no hacía referencia al movimiento. La idea aristotélica de movimiento es tan diferente a la cartesiana que “fácilmente puede suceder que lo que es verdad con respecto a uno, no lo sea con respecto al otro” (*Mundo*, 107; AT, XI, 39). De acuerdo con Calvo Martínez “Aristóteles define la *naturaleza* (*phýsis*) como *principio interno del movimiento* que se da en los seres naturales. Estos, en efecto, al contrario que los seres artificiales (artefactos) poseen en sí mismos el origen o principio de su propia actividad, de sus cambios y movimientos” (Calvo Martínez 1996, 21). La inconmensurabilidad entre las

⁴¹ “La première est: Que chaque partie de la matière, en particulier, continue toujours d’être en un même état, pendant que la rencontre des autres ne la contraint point de la changer. C’est-à-dire que: si elle a quelque grosseur, elle ne deviendra jamais plus petite, sinon que les autres la divisent; si elle est ronde ou carrée, elle ne changera jamais cette figure, sans que les autres l’y contraignent; si elle est arrêtée en quelque lieu, elle n’en partira jamais, que les autres ne l’en chassent; et si elle a une fois commencé à se mouvoir, elle continuera toujours avec une égale force, jusqu’à ce que les autres l’arrêtent ou la retardent” (AT, XI, 38).

Aunque en un orden ligeramente diferente, en los *Principios* enuncia las mismas leyes. La primera dice que “cada cosa permanece en el estado en el que está mientras que nada modifica ese estado”; la segunda que “todo cuerpo que se mueve tiende a continuar su movimiento en línea recta”; y la tercera que “si un cuerpo en movimiento choca con otro más fuerte que él, no pierde nada de su movimiento; ahora bien, si encuentra otro más débil y que puede mover, pierde tanto movimiento como comunica al otro” [“37. La première loi de la nature: que chaque chose demeure en l’état qu’elle est, pendant que rien ne le change. 39. La seconde loi de la nature: que tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite. 40. La troisième: que, si un corps qui se meut en rencontre un autre plus fort que soi, il ne perd rien de son mouvement, et s’il en rencontre un plus faible qu’il puisse mouvoir, il en perd autant qu’il lui en donne.”] (*Principios*, 97 y ss.; AT, IXb, 84-86).

dos concepciones resulta palpable. El recurso a las ideas de “potencia”, “acto” y “actualización” con las que Aristóteles define el concepto de “movimiento” en su libro de la *Física*, es parodiado por Descartes como un sinsentido que no puede ser expresado de otro modo que en latín, la lengua de los filósofos, y que, aún traduciéndolo al francés, resulta ilegible: *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est*⁴². Al contrario de lo que sucedía en la física aristotélica, Descartes pretende explicar el movimiento desde el exterior de los cuerpos, es decir, por el principio de inercia que les es propio, renunciando al animismo implícito del paradigma precedente, que atribuía a la materia una dinámica interna.

Pero todos los paradigmas víctimas de una revolución, deben correr la misma suerte. Quién le diría a Descartes que tiempo después, él mismo sería objeto de una parecida “intolerancia teórica”; que todo su aparato conceptual resultaría tan absurdo, como le resultaba a él, por ese entonces, el de Aristóteles. Cuando Kuhn refiere su reencuentro con Aristóteles y su repentina comprensión de la idea de movimiento que tenía el filósofo griego, dice que pudo hacerlo gracias a que en un momento dado le concedió “la importancia debida al hecho de que el tema de Aristóteles era el cambio de cualidad en general, lo mismo al observar la caída de una piedra que el crecimiento de un niño hasta llegar a la edad adulta”. La enseñanza que le dejó esta experiencia, después de recordar la ridiculización que hace Descartes en *El Mundo*, de la definición aristotélica de movimiento, fue una de las piezas claves de su posterior idea de “revolución”: “La definición [de movimiento] de Aristóteles, sin embargo, había tenido sentido durante siglos, y quizá alguna vez hasta para el propio Descartes. Por consiguiente, lo que pareció revelarme mi lectura de Aristóteles fue una especie de cambio generalizado de la forma en que los hombres concebían la naturaleza y le aplicaban un lenguaje, una concepción que no podría describirse propiamente como constituida por adiciones al conocimiento o por la mera corrección de los errores uno por uno. Esa clase de cambio la describiría poco tiempo después Herbert Butterfield diciendo que era «como pensar con una cabeza diferente»” (Kuhn 1977, 11-13).

Por otro lado, la naturaleza del movimiento en Descartes se sostiene gracias a su concepción geométrica del espacio. De acuerdo con González Recio, en términos

⁴² “Ils avouent eux-mêmes que la nature du leur est fort peu connue; et pour la rendre en quelque façon intelligible, ils ne l’ont encore su expliquer plus clairement qu’en ces termes: *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est*, lesquels sont pour moi si obscurs, que je suis contraint de les laisser ici en leur langue, parce que je ne les saurais interpréter. (Et en effet ces mots: le mouvement est l’acte d’un Être en puissance, en tant qu’il est en puissance, ne sont pas plus clairs, pour être français.)” (AT, XI, 39).

generales, “las leyes físicas, que quedaron constituidas como modelo hegemónico en el curso de la Revolución Científica, eran en último término teoremas geométricos: principios cinemáticos y mecánicos conseguidos bajo el supuesto de la perfecta correspondencia entre el espacio físico y el espacio de la geometría euclidiana. El fundamento del orden natural era el orden en el espacio, la relación en el espacio. El tiempo de la mecánica quedaba apresado en las fronteras de su conceptualización geométrica” (González Recio 2004, 12).

Para Descartes su idea de movimiento es tan fácil de conocer, “que los geómetras mismos –que entre todos los hombres son los más aptos para concebir distintamente las cosas sobre las que han reflexionado– la han considerado más simple y más inteligible que la de sus superficies y sus líneas, tal como se pone de manifiesto en el hecho de que hayan explicado la línea por el movimiento de un punto, y la superficie por el de una línea” (*Mundo*, 107-108)⁴³. En contraposición a las diversas formas del movimiento que suponen los aristotélicos, para Descartes no hay más movimiento que aquel “que es más fácil de concebir que las líneas de los geómetras: [aquél] que hace que los cuerpos pasen de un lugar a otro, y ocupen sucesivamente todos los espacios que hay entre ellos” (*Mundo*, 108)⁴⁴. Esta concepción del movimiento, acompañada de su rechazo al vacío, da como resultado una naturaleza esencialmente mecánica, en la que un cuerpo se mueve únicamente cuando cualquier otro abandona su lugar en el espacio, esto es, no por fuerzas o cualidades internas, sino por el desplazamiento sucesivo de los cuerpos.

Ello nos conduce a la segunda regla, pues Descartes supone que “cuando un cuerpo empuja a otro, no podría transmitirle ningún movimiento, a no ser que pierda al mismo tiempo otro tanto del suyo, ni podría privarle de él, a menos que aumente el suyo en la misma proporción. Esta regla, unida a la precedente, está en total acuerdo con todas las experiencias en las cuales vemos que un cuerpo comienza o cesa de moverse

⁴³ “Mais, au contraire, la nature du mouvement duquel j’entends ici parler, est si facile à connaître, que les géomètres mêmes, qui entre tous les hommes se sont le plus étudié à concevoir bien distinctement les choses qu’ils ont considérées, l’ont jugée plus simple et plus intelligible que celle de leurs superficies, et de leurs lignes: ainsi qu’il paraît, en ce qu’ils ont expliqué la ligne par le mouvement d’un point, et la superficie par celui d’une ligne” (AT, XI, 39).

⁴⁴ “...n’en connais aucun, que celui qui est plus aisé à concevoir que les lignes des géomètres: qui fait que les corps passent d’un lieu en un autre, et occupent successivement tous les espaces qui sont entre deux” (AT, XI, 40).

debido a que es empujado o detenido por algún otro” (*Mundo*, 109)⁴⁵. Del mismo modo que en la primera ley se enuncia la inercia o conservación del reposo o del movimiento, en esta segunda ley se habla de la conservación de una cantidad fija de movimiento. Ahora bien, si en la física aristotélica precedente la cuestión era explicar el movimiento de un objeto, por ejemplo una piedra, después de que éste ha sido lanzado, la cuestión en el mundo mecanicista cartesiano sería explicar “por qué no continúa moviéndose siempre”. De acuerdo con Aristóteles el aire ayudaría a mantener el objeto, prolongando su movimiento, de modo que el aire desalojado por el extremo del proyectil, retornaría a su parte posterior para impulsarlo. Pero si esta es la situación, si un motor impele de manera constante al movimiento, el mecanicista tiene legítimo derecho a preguntar por qué se detienen entonces los proyectiles en un punto de su trayectoria y no continúan indefinidamente. La razón, dice Descartes, es muy simple, porque el aire “lejos de prolongar el movimiento –tal como algunos han querido decir–, lo impide” (*Mundo*, 109; AT, XI, 41).

Estas reglas, como el experimento galileano de la caída de los graves, contravienen la autoridad de los sentidos que domina la epistemología aristotélica. Los sentidos no sólo se equivocan en lo que perciben. También se equivocan en la interpretación de lo que no perciben, pues si bien muchas veces “no podemos percibir que los cuerpos que comienzan o cesan de moverse, sean empujados o detenidos por otros, no por ello hemos de considerar que estas dos reglas no se observen con exactitud. Pues es seguro que estos cuerpos pueden a menudo recibir su agitación de los dos elementos del aire y del fuego que se encuentran siempre entre ellos sin poder ser sentidos” (*Mundo*, 110)⁴⁶. Aunque los sentidos parecen contradecir estas reglas, la razón nos lleva a aceptarlas firmemente, en virtud de la constancia y la inmutabilidad divinas. Detrás de la cantidad constante de movimiento, de la conservación de los estados inerciales, está Dios y su presencia inmutable: “Así, estas dos reglas se derivan

⁴⁵ “Je suppose pour seconde règle: Que, quand un corps en pousse un autre, il ne saurait lui donner aucun mouvement, qu’il n’en perde en même temps autant du sien; ni lui en ôter, que le sien ne s’augmente d’autant. Cette règle, jointe avec la précédente, se rapporte fort bien à toutes les expériences, dans lesquelles nous voyons qu’un corps commence ou cesse de se mouvoir, parce qu’il est poussé ou arrêté par quelque autre” (AT, XI, 41).

⁴⁶ “Or, encore qu’en la plupart des mouvements que nous voyons dans le vrai Monde, nous ne puissions pas apercevoir que les corps qui commencent ou cessent de se mouvoir, soient poussés ou arrêtés par quelques autres: nous n’avons pas pour cela occasion de juger, que ces deux Règles n’y soient pas exactement observées. Car il est certain que ces corps peuvent souvent recevoir leur agitation des deux éléments de l’air et du feu, qui se trouvent toujours parmi eux, sans y pouvoir être sentis, ainsi qu’il a tantôt été dit, ou même de l’air plus grossier, qui ne peut non plus être senti...” (AT, XI, 42).

manifiestamente del solo hecho de que Dios es inmutable y de que, al actuar siempre de la misma manera, produce siempre el mismo efecto. Pues, si suponemos que ha puesto cierta cantidad de movimiento en toda la materia en general desde el momento mismo en que la ha creado, hay que reconocer que la conserva siempre, o bien no cree que actúa siempre de la misma manera. Y si suponemos también que desde ese primer momento las diversas partes de la materia, en las cuales estos movimientos se han distribuido desigualmente, han comenzado a retenerlos o a transferirlos de unas a otras según hayan tenido la fuerza para ello, [entonces] hay necesariamente que pensar que El les hace continuar siempre de la misma manera. Y esto es lo que contienen estas dos reglas” (*Mundo*, 111)⁴⁷.

Para explicar su tercera regla, Descartes distingue entre la tendencia al movimiento y el movimiento propiamente dicho de un objeto. De acuerdo con esta distinción, la tercera regla fundamental dice que “cuando un cuerpo se mueve, aunque su movimiento se realice lo más frecuentemente en línea curva y no pueda darse jamás ninguno que no sea en alguna forma circular..., sin embargo, cada una de sus partes, [considerada] individualmente, tiende siempre a continuar el suyo en línea recta. Y así su acción, es decir, la inclinación que tienen a moverse, es diferente de su movimiento” (*Mundo*, 111-112)⁴⁸. Como sucede con las dos primeras reglas, esta regla “no depende sino de que Dios conserva cada cosa mediante una acción continua y, por consiguiente, que no la conserva tal como ha podido ser en un momento anterior, sino precisamente tal como es en el mismo instante en que la conserva” (*Mundo*, 112)⁴⁹.

En un mundo estrictamente mecánico, en el que se han sustraído todas las formas y las sustancias anímicas, en el que el movimiento es definido por el

⁴⁷ “Or est-il que ces deux règles suivent manifestement de cela seul, que Dieu est immuable, et qu’agissant toujours en même sorte, il produit toujours le même effet. Car, supposant qu’il a mis certaine quantité de mouvements dans toute la matière en général, dès le premier instant qu’il l’a créée, il faut avouer qu’il y en conserve toujours autant, ou ne pas croire qu’il agisse toujours en même sorte. Et supposant avec cela que dès ce premier instant les diverses parties de la matière, en qui ces mouvements se sont trouvés inégalement dispersés, ont commencé à les retenir, ou à les transférer de l’une à l’autre, selon qu’elles en ont pu avoir la force, il faut nécessairement penser, qu’il leur fait toujours continuer la même chose. Et c’est ce que contiennent ces deux règles” (AT, XI, 43).

⁴⁸ “...lorsqu’un corps se meut, encore que son mouvement se fasse le plus souvent en ligne courbe, et qu’il ne s’en puisse jamais faire aucun, qui ne soit en quelque façon circulaire, ainsi qu’il a été dit ci-dessus, toutefois chacune de des parties en particulier tend toujours à continuer le sien en ligne droite. Et ainsi leur action, c’est-à-dire l’inclination qu’elles ont à se mouvoir, est différente de leur mouvement” (AT, XI, 43-44).

⁴⁹ “...et ne dépend que de ce que Dieu conserve chaque chose par une action continue, et par conséquent, qu’il ne la conserve point telle qu’elle peut avoir été quelque temps auparavant, mais précisément telle qu’elle est au même instant qu’il la conserve” (AT, XI, 44).

desplazamiento geométrico de puntos y líneas, Dios es la causa del movimiento, el único que puede garantizar su movilidad, por cuanto se haya fuera del sistema. De este modo “hay que decir que sólo Dios es el autor de todos los movimientos que existen en el mundo, en tanto que existen y en tanto que son rectilíneos, y que son las diversas disposiciones de la materia las que los hacen irregulares y curvos” (*Mundo*, 113)⁵⁰. Es decir, que aunque los objetos tengan tendencia a moverse en línea recta, la disposición de los demás elementos físicos, y la diversidad de sus movimientos, impiden que esta tendencia se realice.

Descartes anuncia, de este modo, el fin del “universo de las dos esferas”⁵¹, una supralunar y otra sublunar, que había regido la física desde la antigüedad, afirmando que las leyes de la mecánica por él enunciadas, se cumplen tanto en la tierra como en el cielo, esto es, en cualquier mundo posible, pues “si Dios hubiera creado muchos mundos, serían en todos tan verdaderas como en éste” y para no dar lugar a excepciones, añade que Dios no llevará a cabo ningún milagro que altere el cumplimiento de tales leyes, del mismo modo “que las inteligencias o almas racionales, que podamos suponer en él más adelante, no turbarán en modo alguno el curso ordinario de la Naturaleza” (*Mundo*, 115)⁵².

3.2. Una máquina de tierra

La revolución copernicana, como señala Kuhn, no se limitó a una reforma de la astronomía, sino que supuso una serie encadenada de cambios radicales en la forma de comprender la naturaleza en general y al hombre en particular. Transfiriendo al Sol algunas de las propiedades que hasta ese momento habían pertenecido exclusivamente a la Tierra y, sobre todo, transfiriendo a ésta las particularidades que caracterizaban a los planetas, Copérnico “planteó a otras disciplinas científicas nuevos problemas”;

⁵⁰ “...il faut dire que Dieu seul est l’auteur de tous les mouvements qui sont au monde, en tant qu’ils sont, et en tant qu’ils sont droits; mais que ce sont les diverses dispositions de la matière, qui les rendent irréguliers et courbés” (AT, XI, 46).

⁵¹ Ver notas 33 y 34, Cap. II.

⁵² “Et afin qu’il n’y ait point d’exception qui en empêche, nous ajouterons, s’il vous plaît, à nos suppositions, que Dieu n’y fera jamais aucun miracle, et que les intelligences, ou les âmes raisonnables, que nous y pourrions supposer ci-après, n’y troubleront en aucune façon le cours ordinaire de la Nature” (AT, XI, 48).

problemas que hasta no verse resueltos, hicieron que “el concepto del universo propuesto por el astrónomo” fuera “incompatible con el de los otros científicos. La reconciliación de la astronomía copernicana con otras ciencias durante el siglo XVII fue una causa importante de fermentación intelectual generalizada que en la actualidad designamos con el nombre de revolución científica” (Kuhn 1996, 24).

Prácticamente, no hubo campo alguno del conocimiento que se viera libre de su influencia. La medicina y, en concreto, la fisiología del cuerpo humano, tendrían también en el mecanicismo resultante, un paradigma de investigación que trasformaría siglos de práctica médica, que desde Galeno se venía realizando sin apenas modificación alguna. Finalmente, como advierte González Recio, “los principios rectores de la actividad biológica” terminarían por identificarse con las leyes del movimiento, de manera que “no hay reducto de la naturaleza que escape a los dictados del orden espacial. La configuración espacial de las formas anatómicas se entendía decisiva, puesto que determinaba su función. El *movimiento fisiológico* había de ser movimiento en el espacio, movimiento local. La sistemática era investigación de la estructura visible, y el continuo geométrico se hacía manifiesto en la proximidad sin límite de los rasgos morfológicos (...) La materia se resolvía en pura extensión y, en consecuencia, el nacimiento de la complejidad a partir de porciones de materia, sin diferencia cualitativa alguna, tenía que obedecer a su disposición espacial, a un orden geométrico. La organización biológica era organización en el espacio, ligada al espacio, sometida al espacio” (2004, 12).

Así pues, una vez terminada la descripción mecánica del nuevo mundo, Descartes se propuso la descripción de los seres vivos, especialmente del cuerpo del hombre. Refiriéndose a lo expuesto en el *Tratado del hombre*, Descartes ofrece en el *Discurso*, de manera sumaria, su interpretación mecanicista del cuerpo humano. En el contexto del nuevo mundo cartesiano, el hombre es una máquina más, dentro del gran engranaje de la naturaleza. Los seres vivos, bajo este nuevo orden, no estarían animados por otra fuerza o sustancia que la propia *disposición de sus órganos*, de tal manera que bastaría con suponer “que Dios formó el cuerpo de un hombre, enteramente semejante al nuestro tanto en la figura exterior de sus miembros como en la conformación interior de sus órganos, sin que entrara en su composición otra materia que la que había sido

descrita por mí y sin que la dotara al inicio de alma racional ni de alguna otra cosa que hiciera las veces del alma vegetativa o sensitiva” (*Discurso*, 34)⁵³.

De una manera más explícita se había referido a ello unos años antes, cuando en el *Tratado del hombre* había expresado su deseo de que todas las funciones “propias de esta máquina, tales como la digestión de los alimentos, el latido del corazón y de las arterias, la alimentación y crecimiento de los miembros, la respiración, la vigilia y el sueño; la recepción de la luz, de los sonidos, de los olores, de los sabores, del calor y tantas otras cualidades, mediante los órganos de los sentidos exteriores; la impresión de sus ideas en el órgano del sentido común y de la imaginación, la retención o la huella que las mismas dejan en la memoria; los movimientos interiores de los apetitos y de las pasiones y, finalmente, los movimientos exteriores de todos los miembros, provocados tanto por acciones de los objetos que se encuentran en la memoria, imitando lo más perfectamente posible los de un verdadero hombre; deseo, digo, que sean consideradas todas estas funciones sólo como consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos, que con los movimientos de un reloj de pared u otro autómatas, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas. Por ello, no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida. Todo puede ser explicado en virtud de su sangre y de los espíritus de la misma agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y cuya naturaleza no difiere de la de otros fuegos que se registran en los cuerpos inanimados” (*Hombre*, 109-110)⁵⁴.

⁵³ “...Dieu formât le corps d’un homme, entièrement semblable à l’un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres qu’en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d’autre matière que de celle que j’avais décrite, et sans mettre en lui, au commencement, aucune âme raisonnable, ni aucune autre chose pour y servir d’âme végétante ou sensitive” (AT, VI, 45-46).

⁵⁴ “Je désire que vous considériez, après cela, que toutes les fonctions que j’ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil; la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieurs; l’impression de leurs idées dans l’organe du sens commun et de l’imagination, la rétention ou l’empreinte de ces idées dans la mémoire; les mouvements intérieurs des appétits et des passions; et enfin les mouvements extérieurs de tous les membres, qui suivent si à propos, tant des actions des objets qui se présentent aux sens, que des passions, et des impressions qui se rencontrent dans la mémoire, qu’ils imitent le plus parfaitement qu’il est possible ceux d’un vrai homme: je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouvements d’une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues; en sorte qu’il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n’est point d’autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés” (AT, XI, 201-202).

La originalidad del proyecto cartesiano al aplicar también a la biología las leyes de la mecánica, no se vio recompensada empero con la resolución de ningún problema biológico concreto. González Recio atribuye esta esterilidad “a que las nociones físicas y químicas con que podía contar no permitían un análisis adecuado de las estructuras y procesos característicos de los seres vivos”. A pesar de ello, añade, y en eso estamos de acuerdo, que “el principal valor de la apuesta cartesiana radica en su función heurística, en el rumbo que marcará a la investigación posterior” (2004, 146). Aquí, como en el orden epistemológico y en el de la filosofía de la mente, el principal valor del pensamiento cartesiano es su carácter paradigmático.

A partir de autores como Descartes, los anatomistas, deudores de la escuela inaugurada por Vesalio, comenzarán a interesarse por la fisiología, es decir, por la dinámica del cuerpo humano. En adelante se estudiará “con especial ahínco las partes del cuerpo en que más visiblemente acontece el movimiento local: los vasos por donde corre la sangre, las glándulas y sus conductos excretores, los órganos que parecen servir de cauce a un presunto *succus nerveus*... El conocimiento científico de ese movimiento –que no puede ser sino desplazamiento espacial, *motus localis*– es precisamente la fisiología «moderna»; y el primer texto en que esa nueva mentalidad anatomofisiológica se manifiesta con plena patencia, el escrito *De motu cordis*, de Harvey” (Peset 1973, 219).

González Recio recuerda que “la actividad cardiorrespiratoria es en la iatrofísica la esfera funcional de la que dependen todos los movimientos. Como consecuencia de ello, el conjunto de la mecánica vital termina siendo transferido al principio activador de la distribución de la sangre” (2004, 157). No es de extrañar, por tanto, que Descartes redujera su descripción del cuerpo humano al “movimiento del corazón y de las arterias, pues siendo el primero y más generalizado que se observa en los animales, fácilmente se juzgará lo que se deberá opinar de los otros”. Para facilitar la comprensión de lo que viene a continuación, el filósofo francés propone “que aquellos que no están versados en anatomía se tomasen el cuidado, antes de leer estas páginas, de hacer cortar ante ellos el corazón de algún animal grande, que tenga pulmones, pues es en todos muy semejantes al del hombre, con el fin de que les mostrasen las dos cavidades o cámaras del mismo”⁵⁵ (*Discurso*, 34-35)⁵⁶.

⁵⁵ Hasta Vesalio, se examinaban cuerpos de animales de los que se extraían conclusiones acerca del organismo humano. Esto supuso una fuente de error para Galeno, quien de sus experiencias con los

En su exposición, Descartes pretende ceñirse a los descubrimientos más recientes de la medicina y la fisiología de su época. Junto a Galileo, Descartes es considerado el precursor de la *iatromecánica*, es decir, del análisis mecanicista y físico-matemático, aplicado a la medicina y al estudio del organismo animal en general. Los iatromecánicos, herederos inmediatos de la concepción cartesiana del cuerpo humano como una máquina, se propusieron explicar los fenómenos vitales y el funcionamiento del cuerpo, ya estuviera éste sano o enfermo, mediante criterios puramente mecanicistas. Durante el siglo XVII, fue destacada la polémica que mantuvieron con la escuela *iatroquímica*, que pretendían, pese al ya mencionado escaso desarrollo conceptual, reducir la explicación fisiológica a razonamientos exclusivamente químicos.

Esta manera mecanicista de abordar la interpretación fisiológica del cuerpo humano representaba, como he sugerido, una consecuencia directa de la Revolución Copernicana y un punto de ruptura crucial con el mundo aristotélico. En efecto, la biología aristotélica concebía la capacidad de movimiento como la propiedad más característica de los seres vivos. En este contexto animado, no resulta extraño que el alma fuera considerada “la forma sustancial del ser viviente”. Aunque, como señala González Recio, el alma en Aristóteles “no fue propuesta tan sólo como un principio de carácter estático”, sino que “servía como principio de un orden conquistado dinámicamente. Por medio de la capacidad automotriz de las sustancias animadas, se justificaba no ya el cambio, sino el cambio dirigido a un fin, la direccionalidad del movimiento fisiológico y la integración orgánica que manifiestan todos los seres que poseen vida. Organicismo y dinamismo se convirtieron, de este modo, en los ingredientes conceptuales básicos del pensamiento biológico aristotélico” (González Recio 1995, 61-62).

La quiebra de la idea de “alma” como “aliento vital” fue una de las consecuencias del derrumbamiento del Cosmos (“universo de las dos esferas”), que habría de producirse con el rechazo de la física aristotélica y la geometrización del espacio que supuso la revolución copernicana en manos de Descartes. La refutación de la explicación aristotélica de la naturaleza, fundada en las nociones de *forma* y

animales, especialmente con monos, hizo generalizaciones equivocadas sobre el hombre, como ocurrió con la famosa *rete mirabile*.

⁵⁶ “Et afin qu’on ait moins de difficulté à entendre ce que j’en dirai, je voudrais que ceux qui ne sont point versés en l’anatomie prissent la peine, avant que de lire ceci, de faire couper devant eux le cœur de quelque grand animal qui ait des poumons, car il est en tous assez semblable à celui de l’homme, et qu’ils se fissent montrer les deux chambres ou concavités qui y sont” (AT, VI, 47).

sustancia, habrían de llevar a una reconsideración de lo que significaba el movimiento y, por tanto, de la vida misma. Para Aristóteles, de acuerdo con González Recio, “la justificación del orden en la dinámica terrestre y celeste, pero también en la arquitectura anatómica de los organismos o en sus potencias y facultades reposaba sobre la eficacia fundante y última de la sustancia o, precisándolo más, de las formas sustanciales”, por otra parte, “la etapa en que la forma reinó como soporte entitativo primario del mundo inerte y del mundo vivo transfería las razones del orden biológico y del orden del cosmos al universo inmanente de la sustancia, de cada sustancia. La forma es el principio sostenedor, en su especificidad esencial, de la diversidad taxonómica, de la regularidad ontogenética y del entero repertorio de las funciones orgánicas. El alma – forma del viviente– no es sólo causa de la conformación estructural de los organismos; lo es, no menos, de las actividades maravillosamente articuladas que éstos realizan” (González Recio 2004, 13). El mecanicismo cuya concepción de la materia, como cuerpo inerte y pasivo, que actúa en función de acciones que inciden en él desde el exterior, dominaría las ciencias y la concepción misma del hombre, hasta bien entrado el siglo XVIII.

Así pues, en Aristóteles el tema del alma está indisolublemente unido a la explicación de la vida. De hecho la cuestión acerca de la naturaleza anímica, expuesta en su texto *Acerca del alma* (*De Anima*), se halla clasificada dentro de los denominados *Tratados de biología*. Esta clasificación obedece a que la psicología está invariablemente relacionada con la biología en Aristóteles (Calvo Martínez 1996, 25). El tratado *Acerca del alma* está dividido en tres libros, y en él se ocupa del fenómeno de la vida en general, considerando el alma como principio vital. Aristóteles se pregunta como biólogo por el alma, siendo la biología la que le ofrece el modelo básico de interpretación. Desde su punto de vista, el alma es definida como *forma* y *acto*, en tanto que es como forma del cuerpo que el alma va a permitir al organismo que sea actualmente viviente. Alma y cuerpo, forma y materia, constituirán al ser vivo como una sola sustancia natural.

El fundamento de la concepción aristotélica del alma como forma y acto, habría que ir a buscarla en su teoría del movimiento, es decir, en la concepción general que posee de la física. Cuando se analizan los factores que intervienen en el movimiento se percibe que su resultado “es siempre una realidad compuesta de un sujeto y una forma”, es decir, materia y forma, por cuanto sujeto y materia son “funcionalmente sinónimos”. La doctrina, de acuerdo con la cual las sustancias naturales están compuestas de materia

y forma, se denomina *hilemorfismo*. En su sentido original, “el término ‘hilemorfismo’ se aplica a la estructura de las sustancias naturales, compuestas de un sujeto material indeterminado y de una forma (*eîdos*) sustancial que actualiza y determina a una sustancia singular como individuo perteneciente a una especie natural (un hombre, un caballo, etc.)” (Calvo Martínez 1996, 25).

Para Aristóteles la forma es acto, actividad; respecto a la cual establece una importante distinción entre “movimientos” (*kinêseis*) y “actos” (*enérgeiai*) (*Metafísica* IX 6). De acuerdo con esta distinción un “movimiento” siempre posee un fin diferente a él mismo, mientras que un “acto” no tiene un fin distinto a él mismo y, por tanto, no tiene término. Cuando afirma que la forma es acto, está refiriéndose a este último tipo de actividad.

El problema inicial de Aristóteles, en su tratado *Acerca del alma*, es determinar la naturaleza del alma (*psychê*), saber qué tipo de realidad es. Para alcanzar lo que él llama una “definición general” del alma, comienza por afirmar que “entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen”, en tanto que vida es aquello con lo que denominamos “a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento” (*Anima* II 1, 412a10-15). La diferencia entre unos y otros es aquello que permite la actividad y las funciones propias de lo que tiene vida. Todo ser viviente es, entonces, una entidad compuesta de cuerpo “que realiza la función de sujeto y materia” y de alma que “es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (*Anima* II 1, 412a15-20). Alma, en términos generales, es la esencia, la entidad definitoria o entelequia del cuerpo, sin que esto signifique que la relación del alma con el cuerpo sea la misma que hay entre el piloto y su navío (*Anima* II 1, 413a5-10). Más bien lo que hay es una *identificación* entre alma (*psychê*) y vida (*zôê*), queriendo decir con alma, en última instancia, lo que “los médicos denominan salud: el equilibrio estructural y funcional del organismo que hace a éste capaz de realizar las funciones vitales” (Calvo Martínez 1978, 114 y 116).

En virtud de la forma, que es su propia alma, el ser vivo es aquella entidad capaz de realizar algunas de las funciones vitales entendidas como “intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo” (*Anima* II 2, 413a21-25). Tanto la nutrición, como el entendimiento son funciones vitales y, por tanto, funciones del alma, pues “el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente” (*Anima* II 2, 414a10-15). Aristóteles reconoce, no obstante, una jerarquía dentro de las funciones

vitales en la que las funciones anímicas superiores implican y suponen a las inferiores, aunque no a la inversa (*Anima* II 3, 414b19-32). No todas las funciones vitales se hallan presentes en cada uno de los seres vivos, si bien las que sí lo están, como la nutrición y la generación, determinan la causa material de las funciones superiores y el grupo al que pertenecen. En Aristóteles, como señala Bernhardt, “la jerarquía de las funciones corre pareja con una jerarquía clasificadora de los grandes grupos biológicos” (Bernhardt 1982, 158).

Como ya dijimos, la naturaleza (*phýsis*) es definida por Aristóteles como *principio interno del movimiento* que se da en los seres naturales, pues, al contrario de los seres inanimados o artificiales, los seres vivos contienen en sí mismos el principio de su propia actividad. Este principio interno del movimiento en los seres vivos es a lo que Aristóteles denomina alma (*psyché*). Las operaciones vitales (nutrición, reproducción, etc.), en este sentido, son consideradas como actos “segundos”, mientras que la fuerza de la que brotan y a través de las cuales se canaliza se denomina acto “primero” o alma. El acto consiste siempre en la actualización de una potencia del ser vivo, aunque ella no esté ejecutándose en ese momento. Es el caso, por ejemplo, de un animal dormido, en el que a pesar de que muchas de sus funciones se hallan en reposo, éstas pueden ser actualizadas en cualquier momento.

Ahora bien, como ya hiciera en el *Tratado del hombre*, Descartes se propone hablar en la quinta parte del *Discurso*, de un ser en todo semejante a los humanos, cuya configuración, como la del nuevo mundo que sirve de escenario, le permita alejarse de las polémicas que rodean al hombre interpretado por el aristotelismo escolástico⁵⁷. El proyecto del *Tratado del hombre* era, no obstante, bastante más ambicioso, pues se proponía describir el cuerpo y el alma de forma independiente y luego “mostrar cómo estas dos naturalezas deben estar ajustadas y unidas para formar hombres semejantes a nosotros” (*Hombre*, 21)⁵⁸.

Sin embargo, allí cumple sólo con la primera parte de este proyecto, esto es, con la referida a la descripción mecánica del cuerpo humano, sin llegar a ocuparse directamente del alma. Así pues, con la simple disposición de sus órganos, sin la

⁵⁷ Descartes, con fino humor, nos habla de ello en *La investigación de la verdad por la luz natural*. Ver nota 47, Cap. II. Ver también *Meditaciones*, 24; AT, XIa, 20.

⁵⁸ “Ces hommes seront composés, comme nous, d’une Âme et d’un Corps. Et il faut que je vous décrive, premièrement, le corps à part, puis après, l’âme aussi à part; et enfin, que je vous montre comment ces deux Natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent” (AT, XI, 119).

participación de ningún principio vital, Descartes se propone, explicar el funcionamiento del cuerpo humano y sus distintos movimientos: “Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios forma con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible, de modo que no sólo confiere al exterior de la misma el color y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que tienen su origen en la materia y sólo dependen de la disposición de los órganos” (*Hombre*, 22)⁵⁹.

Desde el punto de vista del mecanicismo cartesiano, el cuerpo del hombre no posee una unidad sustancial que lo anime, sino que recibe su movimiento desde fuera de sí mismo. Como sucede con los demás objetos materiales y con los planetas, “las fuentes o causas del movimiento de la máquina no pertenecen a la máquina misma; actúan sobre ella, pero no nacen de ella. La máquina es simplemente heteromóvil; en cuanto producto del arte, es algo artificial, ajeno a la naturaleza, opuesto a todo lo que goza de vida” (González Recio 1995, 62).

El mecanicismo se inspiró, inicialmente, en el modelo de los instrumentos mecánicos o artefactos contruidos por el hombre, que se contraponen a los seres animados naturales, por carecer principalmente de autonomía. En términos de Des Chene, “La máquina es, convencionalmente, un artefacto, una cosa hecha. La filosofía cristiana tiene una extensa tradición en la que se considera a Dios como el artífice y a su creación análoga al arte humano. En este sentido, no hay nada nuevo en la comparación cartesiana entre los animales y las máquinas... Para Descartes, sólo hay una diferencia de complejidad entre los animales y un reloj o una bomba hidráulica. Sus partes son más finas, más intrincadas, pero no más perfectas” (2004, 4-5).

Durante la Época Clásica, este modelo se extendió de tal forma que no fue posible realizar una distinción entre seres vivos y seres inertes hasta finales del siglo XVIII, cuando finalmente se establece una frontera bien definida entre ambos. Como sostiene F. Jacob, durante este periodo mecanicista, “el funcionamiento de los seres

⁵⁹ “Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible: en sorte que, non seulement il lui donne au-dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au-dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes” (AT, XI, 120).

vivos sólo puede captarse en la medida en que refleja lo que ya es conocido en el de las cosas”. La concepción del mundo y su contenido como una máquina no fue solamente una figura retórica: “No se trata de una metáfora, una comparación o una analogía. Es una identidad. Astros, piedras o seres, todos los cuerpos están sometidos a las mismas leyes del movimiento” (Jacob 1977, 41-42)⁶⁰. Además, el movimiento es explicado siempre por las mismas causas: la organización espacial de los distintos elementos que los componen. Para Descartes la sola disposición de los órganos, tanto en el cuerpo humano como en los animales, genera el movimiento autónomo del organismo, “de igual forma que el movimiento de un reloj es consecuencia de la fuerza, situación y figura de sus contrapesos y ruedas” (*Discurso*, 37)⁶¹. En este sentido, la fisiología cartesiana se ciñe a lo que en el cuerpo vivo se expresa, en virtud de la disposición de los órganos, mediante las leyes mecánicas del movimiento, es decir, se limita a la descripción de su *funcionamiento*: “Existen órganos que funcionan. El objetivo de la fisiología es reconocer sus engranajes y su disposición” (Jacob 1977, 43).

Esta “máquina de tierra”, elaborada por Dios, tendría tantas clases de movimientos que en la comparación con los artefactos de la industria humana, “relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas similares que aún habiendo sido realizadas por el hombre, tienen capacidad para moverse de modos diversos en virtud de sus propios medios” (*Hombre*, 22-23)⁶², siempre destacará la enorme complejidad del cuerpo humano. No obstante, como lo expresa luego en el *Discurso*, todo esto “no parecerá en modo alguno extraño a los que, conociendo cuán diversos autómatas o máquinas capaces de moverse puede construir la industria humana con sólo emplear un pequeño número de piezas en comparación con la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias y venas y todas las partes de cada animal, consideran este cuerpo como

⁶⁰ A pesar de la estrecha concepción de lo que es una metáfora, exhibida por Jacob, creo que tiene razón cuando afirma que las cuestiones que no podían interpretarse de manera mecanicista durante este período, escapaban a toda posible explicación. Así, por ejemplo, “se suele decir que Harvey ha contribuido a la instauración del mecanicismo en el mundo viviente al mostrar la analogía del corazón con una bomba y de la circulación con un sistema hidráulico. Pero se invierte así el orden de los factores. En realidad, es porque el corazón funciona como una bomba que es accesible al estudio. Es porque la circulación se analiza en términos de volúmenes, de flujo, de velocidad, que Harvey puede hacer con la sangre experiencias similares a las que realiza Galileo con las piedras. Ya que el mismo Harvey, cuando se plantea el problema de la generación que no tiene relación con esta forma de mecanicismo, no puede sacar ninguna conclusión” (Jacob 1977, 44).

⁶¹ “...que fait celui d’une horloge, de la force, de la situation, et de la figure de ses contrepoids et de ses roues” (AT, VI, 50).

⁶² “Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n’étant faites que par des hommes, ne laissent pas d’avoir la force de se mouvoir d’elles-mêmes en plusieurs diverses façons...” (AT, XI, 120).

una máquina que, habiendo sido construida por las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y es capaz de realizar movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por los hombres” (*Discurso*, 40-41)⁶³.

Sin los conocimientos suficientes, para hablar de los seres vivos con la misma seguridad con la que ha hablado del mundo físico, es decir, “demostrando los efectos por las causas y haciendo ver de qué semillas y de qué forma la naturaleza debe originarlos”, Descartes se contenta por ahora, como ya he dicho, “con suponer que Dios formó el cuerpo de un hombre, enteramente semejante al nuestro tanto en la figura exterior de sus órganos, sin que entrara en su composición otra materia que la que había sido descrita por mí y sin que la dotara al inicio de alma racional ni de ninguna otra cosa que hiciera las veces del alma vegetativa o sensitiva” (*Discurso*, 34; AT, VI, 45-46)⁶⁴.

Pero el propósito de hacer una descripción estrictamente mecanicista del cuerpo humano, en la que no intervenga más que la propia disposición de los órganos, de modo semejante a los instrumentos mecánicos creados por el hombre, condiciona el recurso a una explicación demasiado simplista. Pronto habría de mostrarse que el mecanicismo resultaría excesivamente elemental, para la tarea de estudiar la fisiología. Sea como fuere, el mecanicismo resultó insuficiente para la comprensión de las funciones vitales. Como advierte Jacob, todas aquellas funciones que escapan al modelo mecánico más elemental resultaban difíciles, si no imposibles, de comprender: “A medida que se descubre la complejidad de estos últimos, aumenta la dificultad para atribuir todas sus propiedades a las solas fuerzas actuando sobre poleas, palancas y ganchos. En su forma inicial, el mecanicismo no puede resistir el peso creciente de las observaciones. La imagen que da de los seres vivos, la de una máquina compuesta de engranajes, únicamente capaces de transmitir el movimiento recibido, sólo puede llevar a buscar fuera de la máquina su razón de ser y su fin. Una máquina sólo se explica desde el exterior. Hecha con una finalidad concreta, solamente sirve para desempeñar dicha función. Las tentativas que se manifiestan en la edad clásica, ya sea para acentuar el

⁶³ “Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers *automates* ou machines mouvantes, l’industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties, qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu’aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes” (AT, VI, 55-56).

⁶⁴ Ver nota 54, más arriba. Cabría preguntarse aquí, como Des Chene (2001), si Descartes se propuso, de alguna manera, reescribir la *Física* de Aristóteles con *El Mundo*, y el *De Anima* con *El tratado del hombre*.

mecanicismo o para limitarlo, proceden más de la metafísica que de la actitud que posibilita la ciencia de entonces. En su descripción del mundo viviente, Descartes había establecido dos sectores: Dios, quien habiendo creado el mundo y habiéndole comunicado el movimiento inicial deja de intervenir; y el pensamiento humano cuya complejidad supera lo que existe en los animales o lo que es realizable en los autómatas” (Jacob 1977, 45).

3.3. *Un fuego sin luz*

Aunque Descartes conoce y asume el trabajo de Harvey sobre la circulación de la sangre, expuesto en su *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (publicado en 1628 y leído por Descartes en 1632), no acaba de ver clara la explicación causal del movimiento circulatorio expuesta por él⁶⁵. Su reduccionismo mecanicista le impedía creer en una causa que no fuera de un orden puramente mecánico y, en este punto, el fisiólogo inglés “no dejaba claras cuáles eran las razones mecánicas del movimiento del corazón” (González Recio 2004, 156).

Por otra parte, la incapacidad de Descartes de considerar el corazón como un músculo, le obligaba a buscar en otro lugar la causa de su movimiento. Descartes decide, entonces, dar una explicación estrictamente mecánica de la actividad cardiaca, pero al hacerlo recurre, inesperadamente, a una noción completamente obsoleta, presente ya en la más antigua fisiología griega⁶⁶. Esta noción no es otra que la de un

⁶⁵ Descartes expone las razones de su divergencia con Harvey en su tratado sobre *La descripción del cuerpo humano* (1648?): “Mais Hervœus n’a pas, ce me semble, si bien réussi en ce qui regarde le mouvement du cœur; car il a imaginé, contre l’opinion commune des autres médecins, et contre le jugement ordinaire de la vue, que lorsque le cœur s’allonge, ses concavités s’élargissent, et qu’au contraire lorsqu’il s’accourcit, elles deviennent plus étroites; au lieu que je prétends démontrer, qu’elles deviennent alors plus larges. Les raisons qui l’ont porté à cette opinion sont, qu’il a observé que le cœur, en se raccourcissant, devient plus dur; et même, qu’aux grenouilles, et autres animaux qui ont peu de sang, il devient plus blanc, ou moins rouge, que lorsqu’il s’allonge; et que, si on y fait une incision qui pénètre jusqu’à ses concavités, c’est aux moments qu’il est ainsi raccourci que le sang sort par l’incision, et non pas aux moments qu’il est allongé. D’où il a cru fort bien conclure que, puisque le cœur devient dur, il se resserre; et puisqu’il devient moins rouge en quelques animaux, cela témoigne que le sang en sort; et enfin, puisqu’on voit sortir ce sang par l’incision, il faut croire que cela vient, de ce que l’espace qui le contient est rendu plus étroit” (AT, XI, 241).

⁶⁶ Según González Recio, para Galeno: “*El calor innato* aparece, también, como una condición necesaria para la vida, la sensación, el movimiento y la actividad racional. Es el motor primordial del organismo: un agente biológico que descansa en la estructura humoral de los animales, y que, en aquellos que poseen sangre, queda ubicado en el corazón. Desde el corazón, el pulso arterial lo reparte por todo el cuerpo, y

“fuego” o “calor innato”⁶⁷ localizado en el propio corazón y que, debido a su efecto ferviente sobre la sangre, provocaría su dilatación. En palabras de Descartes, Dios no puso un alma en el cuerpo del hombre, sino que “excitó solamente en su corazón uno de esos fuegos sin luz”, semejante al “que calienta al heno encerrado cuando se recoge antes de que hubiese llegado a estar seco, o como el que da lugar a la ebullición de los vinos nuevos cuando fermentan con su hollejo” (*Discurso*, 34)⁶⁸.

González Recio se refiere a esta especie de anacronismo epistemológico, aquí presente en el discurso cartesiano, como “paradojas de la fisiología matemática” o “paradoja Harvey-Descartes”, pues tanto el uno como el otro recurren en algún momento de sus explicaciones científicas, a nociones anteriores al paradigma que defienden⁶⁹: “la biología-matemática se aparta de la correcta explicación mecánica del movimiento del corazón y de la sangre, para sustituirla por un haz de procesos inexistentes vinculados al organicismo antiguo” (González Recio 2004, 157; ver también 1995). Para Canguilhem, la explicación cartesiana convierte al corazón “en un órgano singular, anatómica y fisiológicamente distinto del resto del cuerpo”. Una víscera pasiva, y no un músculo como en Harvey, que remite más “a un fenómeno de tipo vital o químico pero no de tipo mecánico. Hay mucha diferencia entre una fermentación y un movimiento de relojería. Hubiera sido más cartesiano asimilar el corazón a una bomba, como lo había hecho Harvey, como lo haría más tarde Willis” (1975, 49-50)⁷⁰.

gracias a su presencia, y a la del aire ambiental que ingresamos al respirar, se consigue la digestión de los alimentos” (2004, 94).

⁶⁷ Algunos autores, como Bitbol-Hespériès (1990, 42 y ss.), sostienen que Descartes jamás llegó a utilizar la expresión “*calor innatus*”. Véase también para un estudio sobre las diferencias entre el fuego al que se refiere Descartes y el aparece en el pensamiento de Platón, Aristóteles y Galeno. Para esta autora la fisiología cartesiana no es una simple amalgama de varios elementos tomados de los antiguos.

⁶⁸ “...sinon qu’il excitât en son cœur un de ces feux sans lumière, que j’avais déjà expliqués, et que je ne concevais point d’autre nature que celui qui échauffe le foin, lorsqu’on l’a renfermé avant qu’il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux, lorsqu’on les laisse cuver sur la rape” (AT, VI, 46).

En *Los principios de la filosofía*, Descartes ofrece una explicación de “*Cuál es la causa de los fuegos que desprenden calor y no emiten luz, como acontece con el heno*” (*Principios*, 329, a. 92; AT, VIIIa, 256, 92).

⁶⁹ Esto lleva a pensar que la inconmensurabilidad no es tan rígida como creía Kuhn. Aquí, como en otros muchos casos, se muestra que: “La preponderancia en determinada etapa histórica de alguna orientación ontológica, metodológica o programática no suele anular las demás tradiciones de investigación rivales – incluso en las fases de triunfo ostensible de un proyecto teórico–. Ello es un hecho de sobra conocido, no obstante, por la historia y la filosofía de la ciencia poskuhniana” (González Recio 2004, 15).

⁷⁰ Canguilhem advierte también, “que la explicación de los movimientos del corazón contiene en germen la ruina de toda la fisiología cartesiana”. Aunque había sentido la importancia que tenía la explicación del movimiento del corazón (“Y, sin embargo, importa mucho el conocer la verdadera causa del movimiento del corazón, pues sin esto es imposible saber nada sobre la teoría de la medicina, ya que

Una vez concluida la descripción espacial de los distintos órganos y elementos que participan de la circulación sanguínea, Descartes defiende su idea de calor innato como razón suficiente del movimiento cardíaco, afirmando que “existe siempre más calor en el corazón que en ningún otro lugar del cuerpo y, finalmente, si alguna gota de sangre penetra en sus concavidades, la acción del calor hace que se infle y dilate inmediatamente, tal como ocurre a todos los líquidos cuando caen gota a gota en una vasija muy caliente” (*Discurso*, 36)⁷¹. El efecto dilatador del calor y el enfriamiento subsiguiente de la sangre en las arterias, provocan el movimiento del corazón, por el que “tan pronto como han penetrado dos gotas de sangre, una en cada una de sus cavidades, esas gotas, que no pueden ser sino muy gruesas pues los orificios de entrada son muy anchos y los vasos de donde provienen están llenos de sangre, se rarifican y se dilatan por causa del calor que ellos encuentran, por medio del cual, haciendo dilatar el corazón, empujan y cierran las cinco pequeñas puertas que están a las entradas de los dos vasos de donde provienen, impidiendo de esta forma que se vierta más sangre al corazón; al dilatarse cada vez más, presionan y abren las otras seis pequeñas puertas que están a las entradas de los otros dos vasos por donde salen, haciendo dilatar de esta forma todas las ramificaciones de la vena arteriosa y de la gran arteria casi en el mismo instante que el corazón. Este se contrae inmediatamente, como también las arterias, a causa de que la sangre que en ellas entra se enfría y sus pequeñas puertas se cierran y las cinco de la vena cava y de la arteria venosa se vuelven a abrir dando paso a otras dos gotas de sangre, que dilatan inmediatamente el corazón y las arterias de igual forma que las precedentes. Y puesto que la sangre que entra así en el corazón pasa por esas dos bolsas que se conocen como orejas, se explica que su movimiento es contrario al suyo, contrayéndose éstas, él se dilata” (*Discurso*, 36-37)⁷². Dicha “hipótesis con marcados

todas las otras funciones del animal dependen de ello...”, AT, XI, 245), “Descartes se vio arrastrado a formular una doctrina que Gilson, severo pero justo, declara que «se encontraba envejecida y sobrepasada incluso antes de haber visto la luz»” (1975, 67-68).

⁷¹ “...et qu’il y a toujours plus de chaleur dans le cœur, qu’en aucun autre endroit du corps; et enfin, que cette chaleur est capable de faire que, s’il entre quelque goutte de sang en ses concavités, elle s’enfle promptement et se dilate, ainsi que font généralement toutes les liqueurs, lorsqu’on les laisse tomber goutte à goutte en quelque vaisseau qui est fort chaud” (AT, VI, 48-49).

⁷² “...mais que, sitôt qu’il est entré ainsi deux gouttes de sang, une en chacune de ses concavités, ces gouttes, qui ne peuvent être que fort grosses, à cause que les ouvertures par où elles entrent sont fort larges, et les vaisseaux d’où elles viennent fort pleins de sang, se raréfient et se dilatent, à cause de la chaleur qu’elles y trouvent, au moyen de quoi, faisant enfler tout le cœur, elles poussent et ferment les cinq petites portes, qui sont aux entrées des deux vaisseaux d’où elles viennent, empêchant ainsi qu’il ne descende davantage de sang dans le cœur; et continuant à se raréfier de plus en plus, elles poussent et ouvrent les six autres petites portes, qui sont aux entrées des deux autres vaisseaux par où elles sortent, faisant enfler par ce moyen toutes les branches de la veine artérielle et de la grande artère, quasi au

acentos galénicos” muestra, según González Recio, al corazón “como una estructura pasiva. Lejos de impulsar la sangre, se dilata por la presión que ésta ejerce sobre sus paredes. De forma análoga a como el proceso tenía lugar en la fisiología galénica, la sangre entra en las arterias durante la fase diastólica del corazón” (González Recio 2004, 157)⁷³.

A pesar de que su hipótesis del calor contradecía abiertamente la experiencia más palmaria, siguió sosteniendo su existencia y su cuestionable apariencia mecánica. El paradigma mecanicista le obligaba, a contraer determinados compromisos ontológicos, pero es la precaria conceptualización fisiológica de la que dispone la que le hace decidir por la noción de calor innato: “Finalmente, con el fin de que aquellos que no conocen la fuerza de las demostraciones matemáticas y no están acostumbrados a distinguir las verdaderas razones de las verosímiles, no se aventuren a negar todo esto sin examinarlo, deseo advertirles que este movimiento, que acabo de explicar, es consecuencia de la sola disposición de los órganos del corazón que pueden ser vistos y del calor que pueden sentirse con los dedos y de la naturaleza de la sangre que puede ser conocida por observación, de igual forma que el movimiento de un reloj es consecuencia de la fuerza, situación y figura de sus contrapesos y ruedas” (*Discurso*,

même instant que le cœur; lequel, incontinent après, se désenfle, comme font aussi ces artères, à cause que le sang qui y est entré s’y refroidit, et leurs six petites portes se referment, et les cinq de la veine cave et de l’artère veineuse se rouvrent, et donnent passage à deux autres gouttes de sang, qui font derechef enfler le cœur et les artères, tout de même que les précédentes. Et parce que le sang, qui entre ainsi dans le cœur, passe par ces deux bourses qu’on nomme ses oreilles, de là vient que leur mouvement est contraire au sien, et qu’elles se désenflent, lorsqu’il s’enfle” (AT, VI, 49-50).

En parecidos términos se había expresado en el *Tratado del hombre*, cuando afirma: “Obsérvese igualmente que la carne del corazón alberga en sus poros uno de esos fuegos sin luz a los que acabo de referirme. Por ello llega a adquirir tal calor que, a medida que la sangre penetra en alguna de las dos cámaras o concavidades del corazón, se expande y dilata rápidamente, tal como puede experimentarse que sucedería con la sangre o la leche de cualquier animal si se vertiera gota a gota en un recipiente muy caliente. El fuego existente en el interior del corazón de la máquina que describo sólo sirve para provocar la dilatación, vaporización y sutilización de la sangre que continuamente gotea...” [“Et sachez que la chair du cœur contient dans ses pores un de ces feux sans lumière, dont je vous ai parlé ci-dessus, qui la rend si chaude et si ardente, qu’à mesure qu’il entre du sang dans quelque’une des deux chambres ou concavités qui sont en elle, il s’y enfle promptement, et s’y dilate: ainsi que vous pourrez expérimenter que fera le sang ou le lait de quelque animal que ce puisse être, si vous le versez goutte à goutte dans un vase qui soit fort chaud. Et le feu qui est dans le cœur de la machine que je vous décris, n’y sert à autre chose qu’à dilater, échauffer, et subtiliser ainsi le sang, qui tombe continuellement goutte à goutte”] (*Hombre* 25-26; AT, XI, 123).

⁷³ “Para Descartes, que en esto, pese a su resuelta modernidad, seguía a Galeno y a los autores escolásticos, el período activo o sistólico del movimiento cardíaco consistiría en la dilatación ventricular” (Laín Entralgo 1973b, 239). En efecto, Descartes consideraba que era la sangre la que movía el corazón, tal como lo expresa claramente en (*Pasiones*, 88-89; AT, XI, a. 9, 333-334).

37)⁷⁴. Habría que agregar, para matizar la extrañeza por la decisión cartesiana, que durante este periodo “La fisiología de la antigüedad clásica –la fisiología de la forma– ejercía una considerable influencia todavía. Prestaba al médico un conjunto bien organizado de conocimientos y un repertorio preciso de principios entendidos como incontestables. Las ideas últimas relativas a los seres vivos –incluso las de Harvey– permanecían fieles a las corrientes más tradicionales del pensamiento biológico” (González Recio 2004, 138).

Por otra parte, también habría que recordar que, hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX, la fisiología no pudo ser separada completamente de la anatomía. Según Des Chene: “El término ‘fisiología’ fue originalmente usado para denotar toda la filosofía natural, y así es usado en sus pocas apariciones en los textos aristotélicos. En el siglo XVI comienza a ser usado para denotar la «parte natural» de la medicina –el estudio de la naturaleza, poderes, y funciones del ser humano. En este sentido la fisiología incluye la anatomía. ‘Fisiología’ comienza a ser usado en el sentido moderno a mediados del siglo XVIII” (2004, nota 1, I). Esta consideración permite entender “el carácter jánico” o bifronte, que se atribuye a Vesalio, también presente en el trabajo anatomo-fisiológico de Descartes y de Harvey. Del mismo modo que la clásica representación del mito de Jano, la obra de estos pioneros tiene dos rostros: uno moderno y otro antiguo; o más precisamente, “su rostro anatómico es moderno, renacentista; su rostro fisiológico es antiguo, galénico” (Peset 1973, 217)⁷⁵. Aunque la obra cartesiana supone un indudable avance respecto a la fisiología medieval, no puede evitar la presencia en su discurso de restos pre-paradigmáticos al mecanicismo que defiende. Aquí, como en su fundamentación metafísica del pensamiento moderno, se

⁷⁴ “Au reste, afin que ceux qui ne connaissent pas la force des démonstrations mathématiques, et ne sont pas accoutumés à distinguer les vraies raisons des vraisemblables, ne se hasardent pas de nier ceci sans l’examiner, je les veux avertir que ce mouvement, que je viens d’expliquer, suit aussi nécessairement de la seule disposition des organes qu’on peut voir à l’œil dans le cœur, et de la chaleur qu’on y peut sentir avec les doigts, et de la nature du sang qu’on peut connaître par expérience, que fait celui d’une horloge, de la force, de la situation, et de la figure de ses contrepoids et de ses roues” (AT, VI, 50).

⁷⁵ En descarga de Descartes, debe agregarse que “La operación conjunta de esas dos instancias impone un aspecto indeciso a la investigación anatómica del siglo XVII. Es patente en ella, por una parte, la influencia de la naciente «fisiología moderna»; y no sólo porque es ésta la que brinda al disector el tema de su pesquisa, sino también porque los descubrimientos anatómicos, hasta los más casuales, son inmediatamente interpretados desde el punto de vista del movimiento que la estructura descubierta puede cumplir, siendo como ella es. Mas, por otra parte, ese carácter «fundamental» y «determinante» que respecto a la función parece tener la forma anatómica, mueve a hacer de la anatomía una disciplina científica independiente y básica. La fidelidad estricta al primero de esos dos rasgos impediría escindir historiográficamente la obra anatómica y la obra fisiológica del Barroco; el atenuamiento exclusivo al segundo no permitiría advertir la esencial conexión que entre una y otra todavía existe” (Peset 1973, 217).

produce lo que Heidegger caracteriza como solapamiento de un pensamiento con el pensamiento anterior (2000, 136).

La única manera de explicarse el latido del corazón, dado su rechazo de todo movimiento autónomo, era atribuyéndole un calor innato, que sería, en última instancia, la causa del movimiento de la sangre y de la propia contracción cardíaca. Esto no significa, sin embargo, de acuerdo con González Recio, que Descartes aceptara “la interpretación *dinamista* de los movimientos fisiológicos. El calor innato no es una cualidad irreductible de la vida animal. Calor y movimiento son fenómenos que poseen una justificación mecánica. Por eso concluye el *Tratado del hombre* con la siguiente advertencia: el fuego que arde en el interior de nuestros corazones tiene la misma naturaleza que aquellos otros que existen en los cuerpos inanimados (...) Las funciones de la *máquina animal* van a depender siempre de la disposición de sus órganos, de una *anatomía-geométrica* que se irá detallando en la nueva biología mecánica. Es decir: no hay que pensar que en la citada máquina actúen principios diferentes de los que rigen el resto de los procesos físicos. No se trata, en definitiva de un regreso al sustancialismo galénico que hacía del calor vital una manifestación primaria del alma” (González Recio 2004, 158).

3.4. *Espíritus animales*

Pero la noción de calor innato no es la única concepción que Descartes extrae del galenismo y de la tradición fisiológica griega más antigua. Después de explicar la manera en que el corazón purifica y volatiliza la sangre, distribuyéndola por el conducto sanguíneo, Descartes recurre a la noción de “espíritus animales”, resultado último de dicha volatilización, para explicar el modo en que la sangre “destilada” llega al cerebro y desde ahí al resto del cuerpo, generando el movimiento de los distintos miembros. Se trata de una noción que Erasístrato y Galeno, entre otros, ya habían utilizado en la explicación del movimiento y de la vida animal. Los espíritus animales, como el éter en el espacio interplanetario newtoniano⁷⁶, llenaban el aparente vacío que se apreciaba en

⁷⁶ De acuerdo con Busacchi, el iatromecánico Baglivi (1668-1703) habría comparado la naturaleza de los “espíritus nerviosos” con la del éter newtoniano (1973, 259). Newton mismo apreció también la semejanza entre ambas hipotéticas sustancias, cuando en el final del “Escolio General” a sus *Principia*, dice: “Podríamos ahora añadir algo sobre cierto espíritu sutilísimo que penetra y yace latente en todos los

los conductos nerviosos y arteriales, considerados huecos por Descartes y por la fisiología tradicional (con la gran excepción de Galeno)⁷⁷. El horror al vacío, así como el deseo de encontrar una explicación mecánica que resolviera el enigma del movimiento orgánico sin la participación del alma, hizo que se concibieran los llamados “espíritus animales”, que sin dejar de ser físicos, constituían el extremo más sutil la materia. De ellos, como sugiere Descartes, sólo se puede hablar mostrando los movimientos que producen.

Además de los espíritus animales, en la fisiología antigua también se daba por supuesta la presencia de “espíritus vitales” en la sangre. En realidad, como señala Gilson, “Tous les médecins d’ailleurs (tota schola medicorum) s’accordent pour admettre l’existence de trois espèces d’esprits, les esprits naturels dans les veines, les esprits vitaux dans les artères, les esprits animaux dans les nerfs” (Gilson 1975, 68). Para Erasístrato (c. 260, a. C.), las venas, las arterias y los nervios eran conductos huecos ramificados por todo el cuerpo, por los que circulaban la sangre, los espíritus

cuerpos grandes, por cuya fuerza y acción las partículas de los cuerpos se atraen unas a otras cuando se encuentran a escasa distancia y se ligan en caso de estar contiguas; y los cuerpos eléctricos operan a distancias mayores, repeliendo tanto como atrayendo a los corpúsculos vecinos; y la luz es emitida, reflejada, refractada, curvada y calienta los cuerpos; y toda sensación es excitada, y los miembros de los cuerpos animales se mueven a la orden de la voluntad, propagada por las vibraciones de este espíritu siguiendo los filamentos sólidos de los nervios, desde los órganos externos hasta el cerebro y desde el cerebro hasta los músculos. Pero éstas son cosas que no pueden ser explicadas en pocas palabras. Por otra parte, tampoco disponemos de una cantidad suficiente de experimentos para determinar con precisión y demostrar mediante qué leyes opera este espíritu eléctrico y elástico” (Newton 1686/1982, 817). El “espíritu eléctrico y elástico” al que aquí se refiere es, obviamente, el éter.

⁷⁷ Descartes describe los nervios en *Las pasiones del alma*: “Finalmente, se sabe que todos estos movimientos de los músculos, así como todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como redcillas o tubitos que salen del cerebro y contiene, como éste, cierto aire o viento muy sutil que recibe el nombre de espíritus animales” [“Enfin on sait que tous ces mouvements des muscles, comme aussi tous les sens, dépendent des nerfs, qui sont comme de petits filets ou comme de petits tuyaux qui viennent tous du cerveau, et contiennent ainsi que lui un certain air ou vent très subtil qu’on nomme les esprits animaux”] (*Pasiones*, 87-88; AT, XI, a. 7, 332). Y más adelante agrega: “hay tres cosas a considerar en los nervios, a saber: la médula o sustancia interior que se extiende en forma de hilillos desde el cerebro, donde nace, hasta las extremidades de los otros miembros a que están unidos esos hilos; luego las membranas que los rodean y que, al ser contiguas a las que envuelven el cerebro, forman unos tubillos en los que están encerrados estos hilillos; luego por fin, los espíritus animales, que, al ser llevados por esos mismos tubitos desde el cerebro hasta los músculos, hacen que dichos hilos permanezcan en ellos libres y extendidos, de tal manera que la menor cosa que mueva la parte del cuerpo a que va unido el extremo de alguno de ellos obliga a moverse igualmente a la parte del cerebro de donde procede, lo mismo que cuando se tira de uno de los cabos de una cuerda hacemos mover al otro” [“...je répéterai ici qu’il y a trois choses à considérer dans les nerfs, à savoir: leur moelle, ou substance intérieure, qui s’étend en forme de petits filets depuis le cerveau, d’où elle prend son origine, jusqu’aux extrémités des autres membres auxquelles ces filets sont attachés; puis les peaux qui les environnent et qui, étant continues avec celles qui enveloppent le cerveau, composent de petits tuyaux dans lesquels ces petits filets sont enfermés; puis enfin les esprits animaux qui, étant portés par ces mêmes tuyaux depuis le cerveau jusqu’aux muscles, sont cause que ces filets y demeurent entièrement libres et étendus, en telle sorte que la moindre chose qui meut la partie du corps où l’extrémité de quelqu’un d’eux est attachée, fait mouvoir par même moyen la partie du cerveau d’où il vient, en même façon que lorsqu’on tire l’un des bouts d’une corde on fait mouvoir l’autre”] (*Pasiones*, 90-91; AT, XI, a. 12, 337). Ver también (*Dióptrica* 81; AT, VI, 110).

vitales y los espíritus animales. De acuerdo con González Recio, en la fisiología griega los espíritus vitales eran también principios materiales que circulaban por las arterias, después de que “el *pneûma* ambiental” hubiera “ingresado en los pulmones a través de la tráquea” y que hubiera “llegado a la parte izquierda del corazón por las venas pulmonares”, pues “desde allí serán conducidos al resto del organismo por el sistema arterial”. Una vez que las arterias hubieran llevado los espíritus vitales al cerebro, la red arterial del encéfalo los transformaba en espíritus animales (González Recio 2004, 75-76).

Para Galeno (130 d. C.), en cambio, la idea de *pneûma* es más compleja. Aunque también considera que “es el componente material necesario para que las diferentes facultades se ejerzan”, resulta con todo un elemento confuso del que se distinguen hasta tres clases de espíritus: “un *espíritu natural*, con sede en el hígado y que desde éste se reparte por el cuerpo a través de las venas; un *espíritu vital*, que se sintetiza en el corazón y se distribuye por medio de las arterias; y, finalmente, un *espíritu animal*, producido en el cerebro y difundido por los nervios” (González Recio 2004, 93-94). Aunque no siempre se mostró tan plenamente convencido de sus definiciones, a lo largo de su obra, en términos generales puede decirse que para él “las ramas ascendentes de la aorta llevan los espíritus vitales hacia el encéfalo, hasta que alcanzan la *rete mirabile*, fina red vascular que Galeno creyó irrigaba el cerebro”. Sus estudios de anatomía comparada, llevados a cabo con monos y otros mamíferos, le llevaron a constatar la presencia de esta red en algunos de ellos, suponiendo equivocadamente que el hombre tendría la misma configuración anatómica y fisiológica de los animales observados. En esta red era en donde, Galeno consideraba que se producía “la síntesis de los espíritus animales, que desde el cerebro discurrirán por los nervios..., para servir de soporte material a los procesos neurofisiológicos” (González Recio 2004, 95). Precisamente, la distinción entre la sangre arterial y la sangre venosa, la atribuye Galeno a la presencia material de espíritus animales en la sangre que circula por las arterias.

Ahora bien, Descartes define en el *Discurso* a los espíritus animales “como un viento muy sutil o, más bien, como una llama muy pura y muy viva que, ascendiendo continuamente con gran abundancia desde el corazón al cerebro se comunica por los nervios a los músculos y da el movimiento a todos los miembros”. Como soporte material del movimiento ellos están constituidos por “las partes de la sangre más agitadas y más penetrantes”, que son las “más adecuadas para formar tales espíritus dirigiéndose hacia el cerebro más bien que a cualquier otra parte”. Cumpliendo una de

sus principales reglas cinemáticas, enunciadas en el *Mundo*, los espíritus animales “fluyen a través de arterias que, saliendo del corazón, guardan la línea más recta”, de modo que, “según las reglas de la mecánica, que son las mismas que las de la naturaleza”, resulta comprensible que sólo ellos lo consigan, pues “cuando diversas cosas tienden a moverse hacia un mismo lugar, en el cual no hay espacio suficiente para todas, tal y como sucede con las partes de la sangre que salen de la concavidad izquierda del corazón y que tienden hacia el cerebro, las más ligeras y menos agitadas deben ser desviadas por las más fuertes. Esta es la razón por la que sólo ellas alcanzan tal lugar” (*Discurso*, 39-40)⁷⁸.

Los espíritus animales, por tanto, no deben ser interpretados como entidades abstractas e inmateriales, sino como entidades físicas. ‘Espíritu’ más que a propiedades incorpóreas, hace referencia a la materia sutil, al vapor que desprenden los licores, a los que se solía denominar también “bebidas espirituosas”. Así lo confirma en *Las pasiones del alma*, cuando en el ART. 10 expone la forma en que se producen en el cerebro los espíritus animales: “Pero lo más importante en este punto es que todas las partes más vivas y más sutiles de la sangre, que el calor ha rarificado en el corazón, entran continuamente en gran cantidad en las cavidades del cerebro. Y la razón por la cual van a parar a él, antes que a ningún otro lugar, es que toda la sangre que sale del corazón por la arteria mayor se dirige directamente hacia este sitio y, al no poder entrar toda en él, debido a que no hay más que unos pasos muy estrechos, pasan solamente las partes más agitadas y más sutiles, mientras que el resto se expande por todos los demás sitios del cuerpo. Pues bien, justamente estas partes muy sutiles de sangre componen los espíritus animales, para lo cual no necesitan experimentar ningún otro cambio en el cerebro, sino que en él quedan separadas de las partes de sangre menos sutiles, pues lo que aquí llamo

⁷⁸ “Et enfin ce qu’il y a de plus remarquable en tout ceci, c’est la génération des esprits animaux, qui sont comme un vent très subtil, ou plutôt comme une flamme très pure et très vive, qui, montant continuellement en grande abondance du cœur dans le cerveau, se va rendre de là par les nerfs dans les muscles, et donne le mouvement à tous les membres; sans qu’il faille imaginer d’autre cause, qui fasse que les parties du sang, qui, étant les plus agitées et les plus pénétrantes, sont les plus propres à composer ces esprits, se vont rendre plutôt vers le cerveau que vers ailleurs; sinon que les artères, qui les y portent, sont celles qui viennent du cœur le plus en ligne droite de toutes, et que, selon les règles des mécaniques, qui sont les mêmes que celles de la nature, lorsque plusieurs choses tendent ensemble à se mouvoir vers un même côté, où il n’y a pas assez de place pour toutes, ainsi que les parties du sang qui sortent de la concavité gauche du cœur tendent vers le cerveau, les plus faibles et moins agitées en doivent être détournées par les plus fortes, qui par ce moyen s’y vont rendre seules” (AT, VI, 54-55).

En parecidos términos se expresa en el *Tratado del hombre*: “las partes de la sangre que son más vivas, dotadas de mayor fuerza y más sutiles, son las que van a parar a las concavidades del cerebro, puesto que las arterias que allí conducen se dirigen en línea recta desde el corazón y, como se sabe, todos los cuerpos en movimiento tienden en lo posible a continuar su movimiento en línea recta” (*Hombre*, 31; AT, XI, 128).

espíritus no son sino cuerpos y no tienen otra propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y que se mueven muy rápidamente, como las partes de la llama que sale de una antorcha. De manera que no se detienen en ningún sitio y que, a medida que algunos de ellos entran en la cavidad del cerebro, salen también algunos otros por los poros que hay en su sustancia, los cuales los conducen a los nervios y desde aquí a los músculos, lo que les permite mover el cuerpo de las distintas maneras en que puede ser movido” (*Pasiones*, ART. 10, 89)⁷⁹.

Como hemos señalado, aunque sus aportaciones a la fisiología y la biología no hayan redundado en la solución de ningún problema práctico, puede decirse que la gran virtud de Descartes en este renglón fue reducir todas las formas de movimiento a las leyes físicas y mecánicas, esto es, “unificar la explicación de los fenómenos de la naturaleza, estableciendo que son regidos por una sola clase de principios o leyes” (González Recio 2004, 146). En este sentido el *Tratado del hombre* es más revolucionario y radical para la biología, que *El Mundo o el tratado de la luz* para la física. Como señala Des Chene, lo que Descartes estaba proponiendo aquí, en última instancia, era eliminar lo vivo como una especie natural, convirtiendo la biología en una extensión de las ciencias físicas (2001, 2).

Sin tomar en cuenta la noción galénica de *rete mirabile*⁸⁰, Descartes se refiere, en el *Discurso*, a la descripción anatómica hecha en el *Tratado del hombre*, en la que mostraba “cuál debía ser la estructura de los nervios y de los músculos del cuerpo humano para que los espíritus animales, alojados en su interior, tuvieran la fuerza necesaria para mover sus miembros”, esto es, la exposición del movimiento corpóreo

⁷⁹ “Mais ce qu’il y a ici de plus considérable, c’est que toutes les plus vives et plus subtiles parties du sang que la chaleur a raréfiées dans le cœur entrent sans cesse en grande quantité dans les cavités du cerveau. Et la raison qui fait qu’elles y vont plutôt qu’en aucun autre lieu est que tout le sang qui sort du cœur par la grande artère prend son cours en ligne droite vers ce lieu-là, et que, n’y pouvant pas tout entrer, à cause qu’il n’y a que des passages fort étroits, celles de ses parties qui sont les plus agitées et les plus subtiles y passent seules pendant que le reste se répand en tous les autres endroits du corps. Or, ces parties du sang très subtiles composent les esprits animaux. / Et elles n’ont besoin à cet effet de recevoir aucun autre changement dans le cerveau, sinon qu’elles y sont séparées des autres parties du sang moins subtiles. Car ce que je nomme ici des esprits ne sont que des corps, et ils n’ont point d’autre propriété sinon que ce sont des corps très petits et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d’un flambeau. En sorte qu’ils ne s’arrêtent en aucun lieu et qu’à mesure qu’il en entre quelques-uns dans les cavités du cerveau, il en sort aussi quelques autres par les pores qui sont en sa substance, lesquels pores les conduisent dans les nerfs, et de là dans les muscles, au moyen de quoi ils meuvent le corps en toutes les diverses façons qu’il peut être mû” (XI, 334-335).

⁸⁰ Sólo algunos años más tarde, Thomas Willis (1621-1675) pondría término definitivamente a la idea de *rete mirabile*, estableciendo en su obra *Cerebri anatome* (1664) el llamado “polígono de Willis”: una estructura circular situada en la base del cerebro que une varias arterias, ramificadas en otras más pequeñas, y encargadas de llevar sangre oxigenada a la mayor parte del cerebro.

sin la participación de la voluntad o de cualquier otra fuerza anímica o mental, tal “como se observa en las cabezas que poco tiempo después de ser separadas del tronco aún se mueven y muerden la tierra, aunque ya no están animadas”⁸¹. Su propósito era explicar, por las mismas leyes, diversos fenómenos neurofisiológicos que hasta ese momento obedecían a la clasificación aristotélica de alma vegetativa y alma sensitiva, como, por ejemplo, “qué cambios deben darse para que se produzca la vigilia, el sueño y los sueños”, así como la manera en que “la luz, los sonidos, los olores, los sabores, el calor y todas las cualidades de los objetos exteriores pueden producir en el cerebro distintas ideas por medio de los sentidos; cómo el hambre, la sed y otras pasiones interiores pueden igualmente suscitar ideas; qué debe entenderse por el sentido común, donde tales ideas son recibidas e igualmente por la memoria, que las conserva, y qué por la fantasía, que puede modificarlas de modo diverso y componer otras nuevas, al igual que, distribuyendo los espíritus animales en los músculos, producir el movimiento de los miembros del cuerpo, adaptándolos a los objetos que se presentan a los sentidos y a las pasiones interiores en tantos modos cuantos movimientos puede tener nuestro cuerpo sin que la voluntad los guíe” (*Discurso*, 40)⁸². De acuerdo con González Recio, “discutir la irreductibilidad de ambas formas de vida es con toda claridad su meta primordial en el *Tratado del hombre* y, por ello, cada función propia de esta esfera de la vida animal resulta interpretada y convertida en una serie de relaciones o acciones mecánicas”. En este sentido, “los nervios poseen para Descartes no sólo una función motora, sino también sensitiva” (González Recio 2004, 151).

⁸¹ Según Canguilhem, “los fenómenos invocados por Descartes son los que habían suscitado y retenido, durante mucho tiempo, la atención de los médicos; a saber, las contracciones patológicas de los órganos lesionados o separados, pero, más exactamente, en el hombre normal, la dependencia forzada de movimientos en relación a otros movimientos o a ciertas excitaciones sensoriales. Aristóteles y Galeno plantearon el problema de la coordinación e integración de los segmentos motores y móviles del cuerpo animal, interesándose por los movimientos de los animales divididos. Durante siglos, la solución de este problema estaba garantizada por la doctrina de las *simpatías*, es decir, de conexiones inmateriales entre partes de un mismo organismo” (1975, 43).

⁸² “Et ensuite j’y avais montré quelle doit être la fabrique des nerfs et des muscles du corps humain, pour faire que les esprits animaux, étant dedans, aient la force de mouvoir ses membres: ainsi qu’on voit que les têtes, un peu après être coupées, se remuent encore, et mordent la terre, nonobstant qu’elles ne soient plus animées; quels changements se doivent faire dans le cerveau, pour causer la veille, et le sommeil, et les songes; comment la lumière, les sons, les odeurs, les goûts, la chaleur, et toutes les autres qualités des objets extérieurs y peuvent imprimer diverses idées, par l’entremise des sens; comment la faim, la soif, et les autres passions intérieures, y peuvent aussi envoyer les leurs; ce qui doit y être pris pour le sens commun, où ces idées sont reçues; pour la mémoire, qui les conserve; et pour la fantaisie, qui les peut diversement changer, et en composer de nouvelles, et par même moyen, distribuant les esprits animaux dans les muscles, faire mouvoir les membres de ce corps, en autant de diverses façons, et autant à propos des objets qui se présentent à ses sens, et des passions intérieures qui sont en lui; que les nôtres se puissent mouvoir, sans que la volonté les conduise” (AT, VI, 55).

Debido a la característica morfológica de los nervios, según la cual “en cada uno de esos pequeños tubos se localiza una pequeña médula, compuesta de varios filamentos muy finos, que tienen su origen en la propia sustancia del cerebro y cuyas extremidades se insertan, por una parte, en su superficie interior, y, por la otra, en las pieles y carnes en las que se insertan tales tubos” (*Hombre*, 38)⁸³, Descartes plantea la doble función sensitiva y motora de los nervios. Como señala Canguilhem, si se conciben los nervios como tubos que contienen un haz de filamentos o de fibras, “el nervio es el órgano de la sensibilidad”; si se conciben como tejido, “el nervio es el órgano de la motricidad”. Cada nervio es a la vez, “por aspectos distintos de su estructura, y según mecanismos diferentes, sensitivo y motor” (Canguilhem 1975, 50-51).

Así lo expone Descartes en la *Dióptrica*, cuando critica la distinción entre dos tipos de nervios, sensitivos y motores, realizada por algunos anatomistas y médicos de su época: “Pues, viendo que los nervios no sólo sirven para conceder sensibilidad a los miembros, sino que también les confieren movimiento y que, algunas veces, se producen parálisis, que si bien impiden el movimiento, sin embargo, no por ello, anulan la sensibilidad, algunos anatomistas y médicos han afirmado la existencia de dos clases de nervios: unos, relacionados exclusivamente con los sentidos y los otros con los movimientos. Igualmente han defendido que la facultad de sentir residía en las pieles o membranas y la facultad de mover en la sustancia interior de los nervios. Tales teorías van contra la razón y la experiencia. Pues, ¿quién ha podido observar la existencia de algún nervio que sirviese al movimiento y no a algún sentido? ¿Y cómo, si la sensibilidad depende de las pieles, podrían las distintas impresiones de los objetos llegar hasta el cerebro por medio de las mismas? Con el fin de evitar tales dificultades, es preciso pensar que son los referidos espíritus los que, discurriendo a través de los nervios en el interior de los músculos y dilatándolos más o menos a unos y a otros, según las diversas formas en que el cerebro los distribuye, causan el movimiento de todos los miembros” (*Dióptrica*, 82)⁸⁴.

⁸³ “Voyez aussi qu’en chacun de ces petits tuyaux, il y a comme une moelle, composée de plusieurs filets fort déliés, qui viennent de la propre substance du cerveau N, et dont les extrémités finissent d’un côté à sa superficie intérieure qui regarde ses concavités, et de l’autre aux peaux et aux chairs contre lesquelles le tuyau qui les contient se termine. Mais, parce que cette moelle ne sert point au mouvement des membres, il me suffit, pour maintenant, que vous sachiez qu’elle ne remplit pas tellement les petits tuyaux qui la contiennent, que les esprits animaux n’y trouvent encore assez de place, pour couler facilement du cerveau dans les muscles, où ces petits tuyaux, qui doivent ici être comptés pour autant de petits nerfs, se vont rendre” (AT, XI, 133).

⁸⁴ “Car, voyant que les nerfs ne servent pas seulement à donner le sentiment aux membres, mais aussi à les mouvoir, et qu’il y a quelquefois des paralysies qui ôtent le mouvement, sans ôter pour cela le

En el *Tratado del hombre*, Descartes renuncia a la anatomía general para centrarse en la dinámica, esto es, en la fisiología, tanto en relación con las cosas visibles como “en relación con aquellas que son invisibles a causa de su reducido tamaño”, como ocurre con los denominados “espíritus animales”. Estas entidades microscópicas sólo podría darlas a conocer, dice, haciendo referencia “a los movimientos que dependen de ellas”, para relacionarlas después con las distintas funciones (*Hombre*, 23-24)⁸⁵.

Uno de los modelos más utilizados por Descartes en sus descripciones fisiológicas, es el que se representa a los poros de la piel y de la carne de los distintos órganos, como una especie de cernidor por el que se realiza la criba de la sangre emulsionada y vaporizada que sale del corazón. A través de los poros, sólo las partículas más vivaces y sutiles, pero también las más fuertes, de la sangre arterial, alcanzan el cerebro, llevándose a cabo una selección de ellas para las distintas funciones y órganos de acuerdo con su tamaño: “sólo es la situación, la figura o la pequeñez de los poros por donde penetran, lo que permite pasar a unas y no a otras, no pudiendo seguir a las primeras el resto de las partes de la sangre de igual modo que habrán visto que acontece al albainar con algunas cribas que, reuniendo distintos tipos de orificios, permiten realizar la separación de los granos” (*Hombre*, 31)⁸⁶.

sentiment, tantôt ils ont dit qu'il y avait deux sortes de nerfs, dont les uns ne servaient que pour les sens, et les autres que pour les mouvements; et tantôt, que la faculté de sentir était dans les peaux ou membranes, et que celle de mouvoir était dans la substance intérieure des nerfs: qui sont choses fort répugnantes à l'expérience et à la raison. Car qui a jamais pu remarquer aucun nerf, qui servît au mouvement, sans servir aussi à quelque sens? Et comment, si c'était des peaux que le sentiment dépendît, les diverses impressions des objets pourraient-elles, par le moyen de ces peaux, parvenir jusqu'au cerveau? Afin donc d'éviter ces difficultés, il faut penser que ce sont les esprits, qui, coulant par les nerfs dans les muscles, et les enflant plus ou moins, tantôt les uns, tantôt les autres, selon les diverses façons que le cerveau les distribue, causent le mouvement de tous les membres...” (AT, VI, 110-111).

⁸⁵ “Et pour celles qui à cause de leur petitesse sont invisibles, je vous les pourrai plus facilement et plus clairement faire connaître, en vous parlant des mouvements qui en dépendent; si bien qu'il est seulement ici besoin que j'explique par ordre ces mouvements, et que je vous dise par même moyen quelles sont celles de nos fonctions qu'ils représentent” (AT, XI, 120-121).

⁸⁶ “Et en tous ces lieux, c'est seulement, ou la situation, ou la figure, ou la petitesse des pores par où elles passent, qui fait que les unes y passent plutôt que les autres, et que le reste du sang ne les peut suivre: ainsi que vous pouvez avoir vu divers cribles, qui, étant diversement percés, servent à séparer divers grains les uns des autres” (AT, XI, 127-128).

3.5. Movimientos involuntarios

Una vez que las partes más penetrantes de la sangre llegan, a través de la red arterial, hasta el cerebro, son utilizadas para “alimentar y conservar” la sustancia cerebral, pero “principalmente para producir allí un viento muy sutil o, más bien, una llama muy viva y muy pura, llamada *Espíritus Animales*”. El tejido que forman las arterias por el que circula la sangre desde el corazón, compone en el cerebro “un tapiz sobre el fondo de las concavidades del cerebro”, para reunirse finalmente en torno de la *glándula pineal* (denominada glándula *H*), esto es, “alrededor de una pequeña glándula, situada aproximadamente en la parte central de la sustancia de este cerebro a la entrada misma de las concavidades; éstas tienen un sinnúmero de pequeños orificios por donde pueden fluir las partes más finas de la sangre hasta alcanzar el interior de esta glándula” (*Hombre*, 34)⁸⁷.

Con la llegada del torrente sanguíneo al cerebro, “las partes más gruesas ascienden en línea recta hacia la superficie del cerebro”, para alimentar su sustancia material, desviando en el mismo movimiento a las más pequeñas y más agitadas de ellas hacia la glándula pineal. Dicha glándula, elemento clave en la estructura fisiológica cartesiana y auténtico nódulo de la cuestión cuerpo-mente, “debe imaginarse como una fuente muy abundante desde donde fluyen estas partes por todos los poros, y, al mismo tiempo, hacia el interior de las concavidades del cerebro”. Una vez allí, agrega Descartes, “sin más preparación ni modificación, exceptuando el que tales partes han sido separadas de las más gruesas y que conservan aún la extrema velocidad conferida por el calor del corazón, dejan de tener la forma de sangre; esto es lo que conocemos como *Espíritus Animales*” (*Hombre*, 35)⁸⁸.

⁸⁷ “Pour ce qui est des parties du sang qui pénètrent jusqu’au cerveau, elles n’y servent pas seulement à nourrir et entretenir sa substance, mais principalement aussi à y produire un certain vent très subtil, ou plutôt une flamme très vive et très pure, qu’on nomme les esprits animaux. Car il faut savoir, que les artères qui les apportent du cœur, après s’être divisées en une infinité de petites branches, et avoir composé ces petits tissus, qui sont étendus comme des tapisseries au fond des concavités du cerveau, se rassemblent autour d’une certaine petite glande, située environ le milieu de la substance de ce cerveau, tout à l’entrée de ses concavités; et ont en cet endroit un grand nombre de petits trous, par où les plus subtiles parties du sang qu’elles contiennent, se peuvent écouler dans cette glande...” (AT, XI, 129).

⁸⁸ “Et ainsi, sans autre préparation, ni changement, sinon qu’elles sont séparées des plus grossières, et qu’elles retiennent encore l’extrême vitesse que la chaleur du cœur leur a donnée, elles cessent d’avoir la forme du sang, et se nomment les esprits animaux” (AT, XI, 130).

Los espíritus animales penetran a través de los poros en la sustancia del cerebro y del sistema nervioso, desde las propias concavidades cerebrales. Una vez en los nervios, los espíritus animales provocan el movimiento corporal, pues “tienen fuerza para variar la forma de los músculos en los que se insertan estos nervios; de este modo, dan lugar al movimiento de todos los miembros”⁸⁹. Descartes compara el funcionamiento del cuerpo humano con el de los artilugios hidráulicos que decoran los jardines de los palacios reales de su época, “ya que la fuerza con la que el agua brota al salir del manantial basta para mover distintas máquinas o también para hacerlas tocar algún instrumento o pronunciar algunas palabras, según estuvieren dispuestos los tubos que distribuyen el agua a través de sus circuitos” (*Hombre*, 35)⁹⁰.

Extendiendo la analogía, compara los nervios con los tubos que conducen el agua; los músculos y tendones con los resortes e ingenios usados para moverlas; los espíritus animales con el agua misma, que las pone en funcionamiento; el corazón con el manantial y “las concavidades del cerebro con los registros del agua”. Esta exacta correspondencia con un sistema mecánico, hace referencia, en última instancia, a que todas las funciones orgánicas, como “la respiración y las otras actividades naturales y comunes que dependen del curso de los espíritus, son como los movimientos de un reloj o de un molino que pueden llegar a ser continuos en virtud del curso constante del agua.” Pero este sistema mecánico no es autónomo, sino que interacciona a través de sus sentidos con el mundo exterior. Dicho entorno o medio externo, determina también algunos movimientos del cuerpo, como aquellos “extranjeros” que, sin conocer el funcionamiento interno de la máquina, se adentran en ella desencadenando distintas acciones y movimientos lúdicos, previstos por el ingeniero que la ha construido (*Hombre*, 35-36)⁹¹.

⁸⁹ En los artículos 14 y 15 de *Las pasiones del alma*, Descartes expone cómo “la diversidad existente entre los espíritus puede diversificar también su curso” y “cuáles son las causas de su diversidad” (*Pasiones*, 92; AT, XI, 339-340).

⁹⁰ “Or, à mesure que ces esprits entrent ainsi dans les concavités du cerveau, ils passent de là dans les pores de sa substance, et de ces pores dans les nerfs; où selon qu’ils entrent, ou même seulement qu’ils tendent à entrer, plus ou moins dans les uns que dans les autres, ils ont la force de changer la figure des muscles en qui ces nerfs sont insérés, et par ce moyen de faire mouvoir tous les membres. Ainsi que vous pouvez avoir vu, dans les grottes et les fontaines qui sont aux jardins de nos Rois, que la seule force dont l’eau se meut en sortant de sa source, est suffisante pour y mouvoir diverses machines, et même pour les y faire jouer de quelques instruments, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent” (AT, XI, 130).

⁹¹ “Et véritablement l’on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris, aux tuyaux des machines de ces fontaines; des muscles et ses tendons, aux autres divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir; ses esprits animaux, à l’eau qui les remue, dont le cœur est la source, et les concavités du cerveau sont les regards. De plus, la respiration, et autres telles actions qui lui sont naturelles et

Los nervios, compuestos de la misma sustancia del cerebro de donde salen, transportan los espíritus animales por todo el cuerpo, dejándoles penetrar en los músculos y en la piel, “de forma tal que, cuando los espíritus animales penetran en su interior, son la causa de que todo el cuerpo del músculo se hinche y acorte” o “por el contrario, cuando los espíritus salen, el músculo se deshinch y alarga” (*Hombre*, 38-39)⁹². Tales espíritus, a pesar de la sutileza de su composición material, se mueven siempre obedeciendo las leyes físicas, sin ser impulsados por ninguna otra potencia que su propia inclinación a seguir su movimiento. Por otra parte, “aunque son muy fácilmente desplazables y sutiles, tienen fuerza para dilatar y tensar los músculos en que permanecen encerrados, de igual modo que el aire contenido en un balón endurece y tensa las pieles que lo contienen” (*Hombre*, 43)⁹³.

ordinaires, et qui dépendent du cours des esprits, sont comme les mouvements d’une horloge, ou d’un moulin, que le cours ordinaire de l’eau peut rendre continu. Les objets extérieurs, qui par leur seule présence agissent contre les organes de ses sens, et qui par ce moyen la déterminent à se mouvoir en plusieurs diverses façons, selon que les parties de son cerveau sont disposées, sont comme des étrangers qui, entrant dans quelques-unes des grottes de ces fontaines, causent eux-mêmes sans y penser les mouvements qui s’y font en leur présence: car ils n’y peuvent entrer qu’en marchant sur certains carreaux tellement disposés, que, par exemple, s’ils approchent d’une Diane qui se baigne, ils la feront cacher dans des roseaux; et s’ils passent plus outre pour la poursuivre, ils feront venir vers eux un Neptune qui les menacera de son trident; ou s’ils vont de quelque autre côté, ils en feront sortir un monstre marin qui leur vomira de l’eau contre la face; ou choses semblables, selon le caprice des ingénieurs qui les ont faites” (AT, XI, 130-131).

⁹² “...lorsque les esprits animaux entrent dedans, ils font que tout le corps du muscle s’enfle et s’accourcit, et ainsi qu’il tire l’œil auquel il est attaché; comme, au contraire, lorsqu’ils en ressortent, ce muscle se désenfle et se rallonge” (AT, XI, 134).

En *Las pasiones del alma* describe así el funcionamiento muscular: “Se sabe, además, que todos los movimientos de los miembros dependen de los músculos y que estos músculos están opuestos unos a otros, de tal suerte que cuando uno de ellos se contrae tira hacia sí la parte del cuerpo a que va unido, lo cual hace distenderse al mismo tiempo el músculo opuesto. Luego, en el momento en que este último se contrae, obliga a distenderse al primero y tira hacia sí la parte a que ambos están unidos” [“De plus, on sait que tous les mouvements des membres dépendent des muscles, et que ces muscles sont opposés les uns aux autres, en telle sorte que, lorsque l’un d’eux s’accourcit, il tire vers soi la partie du corps à laquelle il est attaché, ce qui fait allonger au même temps le muscle qui lui est opposé. Puis, s’il arrive en un autre temps que ce dernier s’accourcisse, il fait que le premier se rallonge, et il retire vers soi la partie à laquelle ils sont attachés”] (*Pasiones*, Art. 7, 87-88; AT, XI, 332).

⁹³ “...qu’encore qu’ils soient fort mobiles et subtils, ils ne laissent pas d’avoir la force d’enfler et de raidir les muscles où ils sont enfermés: ainsi que l’air qui est dans un ballon le durcit, et fait tendre les peaux qui le contiennent” (AT, XI, 137).

También en *Las pasiones* puede leerse: “Y la única causa de que un músculo se contraiga antes que su opuesto es que llegan hasta él más espíritus del cerebro que hasta el otro. No es que los espíritus que proceden inmediatamente del cerebro basten solos para mover los músculos, sino que obligan a los otros espíritus que están ya en estos dos músculos a salir muy rápidamente de uno de ellos y pasar al otro, con lo que el músculo de donde salen se estira y se afloja y el músculo en el que entran, repentinamente inflado por ellos, se contrae y tira del miembro al que está unido” [“Et la seule cause qui fait qu’un muscle s’accourcit plutôt que son opposé est qu’il vient tant soit peu plus d’esprits du cerveau vers lui que vers l’autre. Non pas que les esprits qui viennent immédiatement du cerveau suffisent seuls pour mouvoir ces muscles, mais ils déterminent les autres esprits qui sont déjà dans ces deux muscles, à sortir tous fort promptement de l’un d’eux et passer dans l’autre; au moyen de quoi celui d’où ils sortent devient plus

De acuerdo con Canguilhem (1975, 45), Descartes enuncia aquí una teoría general de los movimientos involuntarios del cuerpo humano, esto es, de aquellos movimientos donde la mente no interviene, en cuyo funcionamiento la tradición anterior suponía la participación del alma vegetativa y sensitiva. Desde el punto de vista anatomofisiológico o mecanicista no hay diferencia entre los animales y el hombre, no existe ninguna función, independiente del alma, que sea exclusiva del hombre: “así, examinando las funciones que podían darse en ese cuerpo, encontraba que eran las mismas que pueden darse en nosotros cuando no pensamos, cuando, en consecuencia, en nada contribuye nuestra alma, es decir, aquella parte distinta del cuerpo cuya naturaleza anteriormente ha sido dicho que no consistía sino en pensar; en esto puede decirse que los animales carentes de razón se parecen a nosotros” (*Discurso*, 34)⁹⁴.

Comprender la naturaleza de nuestro cuerpo y de su normal funcionamiento, dice Descartes en *La descripción del cuerpo humano*, nos permite reconocer que hay movimientos corporales que no dependen del alma, sino más bien de la disposición de sus órganos. Para ello es necesario luchar contra un prejuicio firmemente asentado desde nuestra infancia, periodo en el que ignoramos todo sobre anatomía y sobre mecánica. De acuerdo con este pensamiento infantil, consideramos probado que la mayoría de nuestros movimientos obedecen a nuestra voluntad, una de las grandes potencias anímicas, y que el alma es el principio de todo⁹⁵. En *Las pasiones del alma*, llega a decir que “ésta es la primera causa de que no se hayan podido explicar hasta ahora las pasiones y las otras cosas pertenecientes al alma. El citado error consiste en que, al ver que todos los cuerpos muertos quedan privados del calor y luego de movimientos, se ha imaginado que era la ausencia del alma lo que hacía cesar estos

long et plus lâche; et celui dans lequel ils entrent, étant promptement enflé par eux, s'accourcit et tire le membre auquel il est attaché”] (*Pasiones*, Art. 11, 89; AT, XI, 335-336).

⁹⁴ “Car examinant les fonctions, qui pouvaient en suite de cela être en ce corps, j’y trouvais exactement toutes celles qui peuvent être en nous sans que nous y pensions, ni par conséquent que notre âme, c’est-à-dire, cette partie distincte du corps dont il a été dit ci-dessus que la nature n’est que de penser, y contribue, et qui sont toutes les mêmes en quoi on peut dire que les animaux sans raison nous ressemblent...” (AT, VI, 46).

⁹⁵ En cierto modo, Descartes se refiere también aquí al hombre antes de Copérnico, a esa época en la que el animismo estaba más extendido y en la que se creía en las teorías aristotélicas del movimiento: “Mais parce que nous avons tous éprouvé, dès notre enfance, que plusieurs de ses mouvements obéissaient à la volonté, qui est une des puissances de l’âme, cela nous a disposés à croire que l’âme est le principe de tous. A quoi aussi a beaucoup contribué l’ignorance de l’anatomie et des mécaniques: car ne considérant rien que l’extérieur du corps humain, nous n’avons point imaginé qu’il eût en soi assez d’organes, ou de ressorts, pour se mouvoir de soi-même, en autant de diverses façons que nous voyons qu’il se meut” (AT, XI, 224).

movimientos y este calor⁹⁶. Y, así, se ha creído sin razón que nuestro calor natural y todos los movimientos de nuestros cuerpos dependen del alma, en vez de pensar, como era menester, lo contrario, a saber: que el alma sólo se ausenta, cuando uno muere, a causa de que cesa este calor y de que se corrompen los órganos que sirven para mover el cuerpo” (*Pasiones*, Art. 5, 85)⁹⁷.

Para Canguilhem, “Descartes es el primero que sustituye a la noción confusa de simpatía, las nociones, casi matemáticamente claras, de disposición de órganos y de mecanismo, y que confiere a la distinción del movimiento animal y de la animación psíquica un alcance decisivo, utilizándola para la explicación del comportamiento humano” (1975, 44). Esté o no presente el alma en un determinado cuerpo, ningún movimiento resultará posible en ese cuerpo, si no existe previamente la adecuada disposición de sus órganos, es decir, como responde a Arnauld en las cuartas objeciones, si no tiene “todos los órganos e instrumentos por cuyo medio esos mismos movimientos se producirían en una máquina. De manera que, incluso en nosotros, no es el espíritu (o el alma) quien mueve inmediatamente los miembros exteriores: lo único que puede hacer es determinar el curso de ese sutilísimo licor, que llamamos espíritus animales, el cual, fluyendo continuamente del corazón, por el cerebro a los músculos, es causa de todos los movimientos de nuestros miembros, pudiendo causar muchos

⁹⁶ Sobre la muerte Platón habla así en el *Fedón*: “¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto?” (Platón 1988b, 40; 64c). Ver más abajo las dificultades que tiene el mecanicismo cartesiano para explicar el concepto de “vida”.

⁹⁷ “Au moyen de quoi nous évitons une erreur très considérable et en laquelle plusieurs sont tombés, en sorte que j’estime qu’elle est la première cause qui a empêché qu’on n’ait pu bien expliquer jusqu’ici les passions et les autres choses qui appartiennent à l’âme. Elle consiste en ce que, voyant que tous les corps morts sont privés de chaleur et ensuite de mouvement, on s’est imaginé que c’était l’absence de l’âme qui faisait cesser ces mouvements et cette chaleur. Et ainsi on a cru sans raison que notre chaleur naturelle et tous les mouvements de nos corps dépendent de l’âme; au lieu qu’on devait penser au contraire que l’âme ne s’absente, lorsqu’on meurt, qu’à cause que cette chaleur cesse, et que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent” (AT, XI, 330).

Descartes nos recuerda aquí las palabras de Freud sobre “el origen del alma”: “Si hemos de valorar «el testimonio del lenguaje, fue el aire en movimiento el que dio la pauta para la espiritualidad, pues el espíritu deriva su nombre del hálito aéreo (*animus, spiritus*; hebreo, *ruaj* = hálito)». De esta manera se «descubrió», por así decirlo, el alma como principio vital e intelectual del hombre. La experiencia mostraba «el movimiento del aire en el aliento de la respiración», que sólo la muerte interrumpe, refiriéndonos a ella todavía hoy como «exhalar el último suspiro». Mediante esta comparación con las propiedades del aire (invisibilidad y vitalidad), la idea de alma «abrió al hombre el reino de los espíritus, no vacilando en adjudicar a toda la restante naturaleza la misma alma que había descubierto en sí. Todo el universo fue animado, y a la ciencia, que llegó mucho más tarde, le costó arduo trabajo volver a desanimar una parte del universo, al punto que aun hoy no ha dado término a esta tarea» (Freud 1939, 3310). Puede decirse, en contra de lo que de él se suele pensar, que Descartes dio un paso decisivo hacia el pensamiento científico, contra el animismo imperante, al rechazar la existencia tanto de las formas y de las sustancias en el mundo físico, como del alma en los seres vivos.

movimientos distintos, y todos ellos con la misma facilidad”. El alma, o el espíritu como aquí lo denomina Descartes, no siempre puede ejercer su influjo sobre los espíritus animales, porque “entre los movimientos que en nosotros se producen, hay muchos que para nada dependen del espíritu, como el latido del corazón, la digestión de las viandas, la nutrición, la respiración de los que duermen, y hasta el andar, el cantar y otros actos semejantes de quienes están despiertos, cuando tales actos se cumplen sin que el espíritu ponga mientes en ellos. Y cuando los que caen desde lo alto ponen por delante las manos para resguardar su cabeza del golpe, no hacen eso porque la razón se lo aconseje, ni esa acción suya depende del espíritu, sino sólo de que los sentidos, movidos por el peligro inmediato, causan cierto cambio en su corazón, el cual determina a los espíritus animales para que pasen a los nervios de tal manera que aquel movimiento se produzca, igual que ocurre en una máquina, y sin que el espíritu pueda estorbarlo” (*Meditaciones*, 186-187)⁹⁸.

Esto no significa, empero, que los espíritus animales y los nervios ejerzan, por sí mismos, acción alguna. Ellos son más bien la cadena de transmisión de una reacción. Sometidos, como los demás cuerpos materiales a las leyes físicas del movimiento, son

⁹⁸ “...qu’aucun mouvement ne se peut faire, soit dans les corps des bêtes, soit même dans les nôtres, si ces corps n’ont en eux tous les organes et instruments, par le moyen desquels ces mêmes mouvements pourraient aussi être accomplis dans une machine; en sorte que, même dans nous, ce n’est pas l’esprit (ou l’âme) qui meut immédiatement les membres extérieurs, mais seulement il peut déterminer le cours de cette liqueur fort subtile, qu’on nomme les esprits animaux, laquelle, coulant continuellement du cœur par le cerveau dans les muscles, est cause de tous les mouvements de nos membres, et souvent en peut causer plusieurs différents, aussi facilement les uns que les autres. Et même il ne le détermine pas toujours; car, entre les mouvements qui se font en nous, il y en a plusieurs qui ne dépendent point du tout de l’esprit, comme sont le battement du cœur, la digestion des viandes, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment, et même, en ceux qui sont éveillés, le marcher, chanter, et autres actions semblables, quand elles se font sans que l’esprit y pense. Et lorsque ceux qui tombent de haut, présentent leurs mains les premières pour sauver leur tête, ce n’est point par le conseil de leur raison qu’ils font cette action; et elle ne dépend point de leur esprit, mais seulement de ce que leurs sens, étant touchés par le danger présent, causent quelque changement en leur cerveau qui détermine les esprits animaux à passer de là dans les nerfs, en la façon qui est requise pour produire ce mouvement tout de même que dans une machine, et sans que l’esprit le puisse empêcher” (AT, IXa, 178).

En la *Descripción del cuerpo humano*, vuelve a insistir en su concepción de los movimientos involuntarios y en la ineficacia del alma, cuando los órganos no están bien dispuestos: “También podemos ver que, cuando algunas partes de nuestro cuerpo se lastiman, por ejemplo, cuando un nervio es pinchado, ya no obedecen a nuestra voluntad, como tenían por costumbre, y a menudo realizan movimientos convulsivos, que le son contrarios. Lo que demuestra que el alma no puede excitar ningún movimiento en el cuerpo, si todos los órganos corporales, que son requeridos para este movimiento, no están bien dispuestos; sino que por el contrario, cuando el cuerpo tiene sus órganos dispuestos para algún movimiento, no tiene necesidad del alma para reproducirlos; y que, por consiguiente, todos los movimientos que no dependen para nada de nuestro pensamiento, no deben ser atribuidos al alma, sino sólo a la disposición de los órganos; y que incluso los movimientos, llamados *voluntarios*, proceden principalmente de esta disposición de los órganos, ya que no serían excitados sin ella, por mucha voluntad que tengamos, aunque sea el alma quien los determina” (AT, XI, 225). Las dos referencias aparecen citadas en (Canguilhem 1975, 44-45). Sobre este tema ver también (*Pasiones*, 93; AT, XI, a. 16, 341-342).

pasivos ante el choque que, desde el exterior, los lleva a moverse. Esta singularidad de la fisiología cartesiana puede apreciarse, con particular claridad en el funcionamiento de los sentidos. Según Descartes, para comprender “cómo esta máquina puede ser excitada por los objetos que impresionan los órganos de los sentidos, de modo que mueva de otras mil formas todos sus miembros, debe pensarse que los pequeños filamentos que, como he explicado, provienen de la parte más interna del cerebro y componen la médula de sus nervios, están dispuestos de tal manera que todas las partes que sirven como órgano de algún sentido, pueden ser muy fácilmente movidos por los objetos que afectan los sentidos; asimismo, aunque no fueren movidos sino con una pequeña intensidad, tiran en ese instante de las partes del cerebro de donde toman origen y, por el mismo medio, se provoca la apertura de las entradas de ciertos poros que están en la superficie interna del cerebro. A través de los mismos, los espíritus animales situados en las concavidades del cerebro se ponen rápidamente en movimiento para dirigirse por esos poros hacia los nervios y los músculos que sirven para producir en esta máquina movimientos que son en todo iguales a los que nosotros estamos naturalmente inclinados a realizar cuando nuestros sentidos son estimulados de igual forma” (*Hombre*, 47-38)⁹⁹.

Así pues, de acuerdo con Canguilhem, “la excitación sensorial centrípeta no es algo que se propague a lo largo del nervio, sino que es una tracción inmediata e integral de la fibra nerviosa. Cuando el animal ve, toca, oye, gusta, es la superficie de su cuerpo la que sacude el cerebro por medio del filete nervioso. La reacción motriz centrífuga es una propagación, un transporte. Los espíritus animales, precipitándose por los poros del cerebro, abiertos bajo el efecto de la tracción de las fibras, caminan por el espacio libre comprendido entre las fibras y el tejido que las contiene. Apretados, aprietan; empujados, empujan... En ningún momento, en ninguna de sus fases, el movimiento voluntario se confunde con una acción. Esto lo ha advertido Dreyfus Le Foyer con notable perspicacia: «Los nervios no aportan nada que venga de ellos en su respuesta a

⁹⁹ “Pour entendre, après cela, comment elle peut être incitée, par les objets extérieurs qui frappent les organes de ses sens, à mouvoir en mille autres façons tous ses membres: pensez que les petits filets, que je vous ai déjà tantôt dit venir du plus intérieur de son cerveau, et composer la moelle de ses nerfs, sont tellement disposés en toutes celles de ses parties qui servent d’organe à quelques sens, qu’ils y peuvent très facilement être mus par les objets de ces sens; et que, lorsqu’ils y sont mus tant soit peu fort, ils tirent au même instant les parties du cerveau d’où ils viennent, et ouvrent par même moyen les entrées de certains pores, qui sont en la superficie intérieure de ce cerveau, par où les esprits animaux qui sont dans ses concavités commencent aussitôt à prendre leur cours, et se vont rendre par eux dans les nerfs, et dans les muscles, qui servent à faire, en cette machine, des mouvements tout semblables à ceux auxquels nous sommes naturellement incités, lorsque nos sens sont touchés en même sorte” (AT, XI, 141).

una excitación; son estirados como hilos o recorridos como carreteras. En cuanto a los músculos, no se contraen más que el órgano propulsor. Como él se dejan distender pasivamente» (1975, 51). Sucede con los filamentos nerviosos, dirá Descartes, “de igual modo que cuando se provoca el sonido de una campana, cuyo badajo está unido a una cuerda, pues se produce en el mismo momento en el que se tira del extremo de la cuerda” (*Hombre*, 49)¹⁰⁰. De este modo, toda clase de sabores, sonidos, colores, olores y texturas, penetrarán por los sentidos, dispuestos al efecto. Los nervios, en su calidad de conductores físicos de los espíritus animales, se convierten así en el soporte material de los sentidos y de las sensaciones.

¹⁰⁰ “...ainsi que, tirant l’un des bouts d’une corde, on fait sonner en même temps la cloche qui pend à l’autre bout” (AT, XI, 142).

De una manera igualmente plástica lo expone en las *Meditaciones*: “Advierto, además, que la naturaleza del cuerpo es tal, que, si alguna de sus partes puede ser movida por otra parte un poco alejada, podrá serlo también por las partes que hay entre las dos, aún cuando aquella parte más alejada no actúe. Así, por ejemplo, dada una cuerda tensa A B C D, si se tira, desplazándola, de la última parte D, la primera, A, se moverá del mismo modo que lo haría si se tirase de una de las partes intermedias, B o C, y la última, D, permaneciese inmóvil. De manera semejante, cuando siento dolor en un pie, la física me enseña que esa sensación se comunica mediante los nervios esparcidos por el pie, que son como cuerdas tirantes que van de allí al cerebro, de modo que cuando se tira de ellos en el pie, tiran ellos a su vez de la parte del cerebro de donde salen y a la que vuelven, excitando en ella cierto movimiento, establecido por la naturaleza para que el espíritu sienta el dolor como si éste estuviera en el pie. Pero como dichos nervios tienen que pasar por la pierna, el muslo, los riñones, la espalda y el cuello, hasta llegar al cerebro, puede suceder que, no moviéndose sus partes extremas –que están en el pie–, sino sólo alguna de las intermedias, ello provoque en el cerebro los mismos movimientos que excitaría en él una herida del pie; y, por tanto, el espíritu sentirá necesariamente en el pie el mismo dolor que si hubiera recibido una herida. Y lo mismo cabe decir de las demás percepciones de nuestros sentidos” [“Je remarque, outre cela, que la nature du corps est telle, qu’aucune de ses parties ne peut être mue par une autre partie un peu éloignée, qu’elle ne le puisse être aussi de la même sorte par chacune des parties qui sont entre deux, quoique cette partie plus éloignée n’agisse point. Comme, par exemple, dans la corde ABCD qui est toute tendue, si l’on vient à tirer et remuer la dernière partie D, la première A ne sera pas remuée d’une autre façon, qu’on la pourrait aussi faire mouvoir, si on tirait une des parties moyennes, B ou C, et que la dernière D demeurât cependant immobile. Et en même façon, quand je ressens de la douleur au pied, la physique m’apprend que ce sentiment se communique par le moyen des nerfs dispersés dans le pied, qui se trouvant étendus comme des cordes depuis là jusqu’au cerveau, lorsqu’ils sont tirés dans le pied, tirent aussi en même temps l’endroit du cerveau d’où ils viennent et auquel ils aboutissent, et y excitent un certain mouvement, que la nature a institué pour faire sentir de la douleur à l’esprit, comme si cette douleur était dans le pied. Mais parce que ces nerfs doivent passer par la jambe, par la cuisse, par les reins, par le dos et par le col, pour s’étendre depuis le pied jusqu’au cerveau, il peut arriver qu’encore bien que leurs extrémités qui sont dans le pied ne soient point remuées, mais seulement quelques-unes de leurs parties qui passent par les reins ou par le col, cela néanmoins excite les mêmes mouvements dans le cerveau, qui pourraient y être excités par une blessure reçue dans le pied, en suite de quoi il sera nécessaire que l’esprit ressente dans le pied la même douleur que s’il y avait reçu une blessure. Et il faut juger le semblable de toutes les autres perceptions de nos sens”] (*Meditaciones*, 72-73; AT, IXa, 69).

3.6. Cerebro, glándula pineal y otros instrumentos de viento

Sin suponer aún la participación del alma racional en el cuerpo, tenemos que reconocer, sin embargo, como señala acertadamente González Recio, que nos hallamos “en el núcleo anatomofisiológico del dualismo psicofísico cartesiano. Los dos mundos, las dos sustancias, hallan aquí su puerta de comunicación” (2004, 155)¹⁰¹. Aunque Descartes no se ha referido todavía a las cualidades específicas de la mente, se muestra convencido de que “cuando Dios una un alma racional a esta máquina” que está describiendo, “otorgará a esta alma como sede principal el cerebro y hará que su naturaleza sea tal que tenga sensaciones diversas, según las distintas formas en que estén abiertas las entradas de los poros situados en la superficie del cerebro” (*Hombre*, 50)¹⁰².

Así, estas distintas formas darán lugar al *dolor* si se rompen los filamentos, al *cosquilleo* si la tensión alcanza una intensidad menor, etc., dándole ocasión al alma de experimentar toda clase de sensaciones y percepciones, aunque, como señala Descartes, “con bastante frecuencia es posible que se equivoque al realizar tales apreciaciones, ya que, en primer lugar, si la disposición de la mano, del ojo o bien del dedo se encuentra violentada por cualquier causa exterior, no se adecuará exactamente con la de las pequeñas partes del cerebro, en las que toman su origen los nervios, tal y como si su disposición sólo dependiera de sus músculos. De esta forma, el alma, que no sentirá esta situación sino a través de las partes del cerebro, forzosamente tendrá que equivocarse” (*Hombre*, 68-69)¹⁰³.

¹⁰¹ González Recio considera, sin embargo, que “la interacción mente-materia no ve mejoradas sus posibles vías de fundamentación por haberse trasladado a una región muy delimitada de la anatomía cerebral” (2004, 155).

¹⁰² “Or je vous dirai que, quand Dieu unira une âme raisonnable à cette machine, ainsi que je prétends vous dire ci-après, il lui donnera son siège principal dans le cerveau, et la fera de telle nature, que, selon les diverses façons que les entrées des pores qui sont en la superficie intérieure de ce cerveau seront ouvertes par l’entremise des nerfs, elle aura divers sentiments” (AT, XI, 143).

Desarrollando la analogía establecida entre el cuerpo y las fuentes hidráulicas, Descartes concluye que “cuando esta máquina posea *un alma racional*, habrá de estar localizada en el cerebro y su función será comparable a la del fontanero, quien debe permanecer ante los registros donde se reúnen todos los tubos de estas máquinas, si desea provocar, impedir o modificar en cierto modo los movimientos de la fuente” [“Et enfin quand *l’âme raisonnable* sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements”] (*Hombre*, 36; AT, XI, 131-132).

¹⁰³ “Mais elle pourra aussi assez souvent se tromper en tout ceci; car, premièrement, si la situation de la main, ou de l’œil, ou du doigt, est contrainte par quelque cause extérieure, elle ne s’accordera pas si

En este mismo sentido, Descartes compara un cuerpo enfermo con un reloj descompuesto. Aunque, debido a alguna enfermedad o indisposición de nuestros órganos, nos veamos compelidos a desear algunas veces aquello que no nos resulta beneficioso, no por ello se ha de pensar que nuestra naturaleza se haya corrupta¹⁰⁴ o exenta de las leyes que regulan el movimiento de todos los cuerpos físicos: “Se dirá, acaso, que la causa de que los tales se engañen es la corrupción de su naturaleza, mas ello no quita la dificultad, pues no es menos criatura de Dios un hombre enfermo que uno del todo sano, y, por lo tanto, no menos repugna a la bondad de Dios que sea engañosa la naturaleza del enfermo, de lo que le repugna que sea la del sano. Y así como un reloj, compuesto de ruedas y pesas, observa igualmente las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y no señala bien la hora, y cuando satisface por entero el designio del artífice, así también, si considero el cuerpo humano como una máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, y ello de modo tal que, aun cuando no hubiera en él espíritu alguno, se movería igual que ahora lo hace cuando su movimiento no procede de la voluntad, ni por ende del espíritu, y sí sólo de la disposición de sus órganos, entonces, así considerado, conozco muy bien que tan natural le sería a ese cuerpo –si, por ejemplo, sufre de hidropesía– padecer la sequedad de garganta que suele transmitir al espíritu la sensación de sed, y disponer sus nervios y demás partes del modo requerido para beber, y, de esa suerte, aumentar su padecimiento y dañarse así mismo, como le es natural, no sufriendo indisposición alguna, que una sequedad de garganta semejante le impulse a beber por pura conveniencia” (*Meditaciones*, 70-71)¹⁰⁵.

exactement avec celle des petites parties du cerveau d'où viennent les nerfs, comme si elle ne dépendait que des muscles; et ainsi l'âme, qui ne la sentira que par l'entremise des parties du cerveau, ne manquera pas pour lors de se tromper” (AT, XI, 160-161).

¹⁰⁴ Al menos en el sentido en el que está usando aquí el término “naturaleza”, es decir, referido a “algo que se encuentra realmente en las cosas, y que, por tanto, no deja de tener algo de verdad” (*Meditaciones*, 71; AT, IXa, 68).

¹⁰⁵ “On dira peut-être ici que ce qui est cause qu'ils se trompent, est que leur nature est corrompue; mais cela n'ôte pas la difficulté, parce qu'un homme malade n'est pas moins véritablement la créature de Dieu, qu'un homme qui est en pleine santé; et partant il répugne autant à la bonté de Dieu, qu'il ait une nature trompeuse et fautive, que l'autre. Et comme une horloge, composée de roues et de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature, lorsqu'elle est mal faite, et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier; de même aussi, si je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit, il ne laisserait pas de se mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent, lorsqu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l'aide de l'esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, je reconnais facilement qu'il serait aussi naturel à ce corps, étant, par exemple, hydropique, de souffrir la sécheresse du gosier, qui a coutume de signifier à l'esprit le sentiment de la soif, et d'être disposé par cette sécheresse à mouvoir ses nerfs et ses autres parties, en la façon qui est requise pour boire, et ainsi

Sólo después de concluir su exposición sobre los cinco sentidos, Descartes profundiza en lo que denomina “sensaciones internas”, es decir, aquellas sensaciones en las que lo físico y lo mental, se aproximan y se funden. El *hambre*, la *sed*, la *alegría*, la *tristeza*, serán explicados con los mismos principios mecanicistas que describen el movimiento de los espíritus animales “en las concavidades y en los poros del cerebro”, exponiendo “las funciones que de ello dependen” (*Hombre*, 74-75; AT, XI, 163-165).

Si antes comparaba el mecanismo del cuerpo humano con el de una fuente, Descartes establece ahora la semejanza entre un órgano y el movimiento de los espíritus animales a través del sistema nervioso y del cerebro, provocado por la percepción de los objetos físicos: “De igual modo puede pensarse que el corazón y las arterias, que impulsan los espíritus animales hacia las concavidades del cerebro de nuestra máquina, son como los fuelles de este órgano que impulsan el aire hacia los portavientos; asimismo, los objetos exteriores, según los nervios que muevan, dan lugar a que los espíritus contenidos en estas concavidades fluyen desde allí hacia alguno de sus poros: son, pues, como los dedos del organista, ya que según la tecla que pulse, así será lanzado el aire desde el portavientos hacia unos determinados tubos”. Pero el funcionamiento del sistema no depende en modo alguno de la forma exterior, sino de modo principal del movimiento de los espíritus a través de los poros: “de la misma manera que la armonía de los órganos no depende en absoluto de la disposición exterior de esos tubos ni de la forma de los portavientos o de otras, sino solamente de tres factores, a saber, del aire que proviene de los fuelles, de los tubos que proporcionan el sonido y de la distribución de este aire en los tubos, de igual modo deseo advertir que las funciones que estamos analizando en este momento, no dependen en modo alguno del aspecto externo que tienen las partes visibles, distinguidas por los anatomistas al estudiar la sustancia del cerebro, ni tampoco de sus concavidades, sino sólo de los espíritus que proceden del corazón, de los poros del cerebro por donde fluyen y del modo en que estos espíritus se distribuyen por tales poros” (*Hombre*, 75)¹⁰⁶. Podríamos

d’augmenter son mal et se nuire à soi-même, qu’il lui est naturel, lorsqu’il n’a aucune indisposition, d’être porté à boire pour son utilité par une semblable sécheresse de gosier” (AT, IXa, 67).

¹⁰⁶ “Or vous pouvez ici concevoir que le cœur et les artères, qui poussent les esprits animaux dans les concavités du cerveau de notre machine, sont comme les soufflets de ces orgues, qui poussent l’air dans les porte-vents; et que les objets extérieurs, qui, selon les nerfs qu’ils remuent, font que les esprits contenus dans ces concavités entrent de là dans quelques-uns de ces pores, sont comme les doigts de l’organiste, qui, selon les touches qu’ils pressent, font que l’air entre des porte-vents dans quelques tuyaux. Et comme l’harmonie des orgues ne dépend point de cet arrangement de leurs tuyaux que l’on voit par dehors, ni de la figure de leurs porte-vents, ou autres parties, mais seulement de trois choses, savoir, de l’air qui vient des soufflets, des tuyaux qui rendent le son, et de la distribution de cet air dans

decir que a lo que aquí apunta Descartes, es a la distinción entre anatomía y fisiología. De acuerdo con Laín Entralgo, para los antiguos “forma y función son manifestaciones covalentes de la realidad natural a que ambas pertenecen... los fisiólogos modernos, desde Fabrizio d’Acquapendente, escindirán entre sí la forma y la función de las partes como si fuesen determinaciones de la naturaleza *realmente* distintas una de otra” (1973b, 248).

Descartes explica los distintos temperamentos anímicos o inclinaciones naturales, es decir, “en tanto que no dependan de la constitución del cerebro ni de los efectos particulares del alma”, por cuatro factores mecánicos cuantitativos de los espíritus animales: “Pues, si estos espíritus son más abundantes de lo que suelen serlo, pueden provocar en ella movimientos iguales en todo a los que en nosotros son testimonio de *bondad, generosidad y amor*; si sus partes son más fuertes y más gruesas, excitarán movimientos semejantes a los que en nosotros atestiguan *confianza y valentía*; si existe una mayor igualdad en su forma, fuerza, grosor, provocarán movimientos como aquellos que en nosotros manifiestan *constancia*; si poseen una mayor agitación, serán semejantes a los que en nosotros muestran *viveza, diligencia y deseo*; si su agitación es similar, serán semejantes a aquellos que en nosotros revelan *tranquilidad de espíritu*. Por el contrario, careciendo de tales cualidades, estos mismos espíritus pueden provocar en esta máquina movimientos completamente iguales a los nuestros y que testimonian *timidez, inconstancia, lentitud o inquietud*” (*Hombre*, 75-76)¹⁰⁷.

Las explicaciones de este orden no carecen de cierta ingenuidad atribuible, en cualquier caso, al abuso de la analogía: lo conocido explica lo desconocido, lo aparente y superficial tiene un correlato en lo latente y profundo, etc. Las propiedades de los espíritus animales, su animosidad o su debilidad se transfieren, en fin, a nuestro temperamento. Así lo demuestra la explicación que a continuación ofrece del resto de los humores, los cuales dependen directamente de los ya mencionados: “*el humor*

les tuyaux: ainsi je veux vous avertir, que les fonctions dont il est ici question, ne dépendent aucunement de la figure extérieure de toutes ces parties visibles que les anatomistes distinguent en la substance du cerveau, ni de celle de ses concavités; mais seulement des esprits qui viennent du cœur, des pores de cerveau par où ils passent, et de la façon que ces esprits se distribuent dans ces pores” (AT, XI, 165-166).

¹⁰⁷ “Car, si ces esprits sont plus abondants que de coutume, ils sont propres à exciter en elle des mouvements tout semblables à ceux qui témoignent en nous de la bonté, de la libéralité et de l’amour; et de semblables à ceux qui témoignent en nous de la confiance ou de la hardiesse, si leurs parties sont plus fortes et plus grosses; et de la constance, si avec cela elles sont plus égales en figure, en force, et en grosseur; et de la promptitude, de la diligence, et du désir, si elles sont plus agitées; et de la tranquillité d’esprit, si elles sont plus égales en leur agitation. Comme, au contraire, ces mêmes esprits sont propres à exciter en elle des mouvements tout semblables à ceux qui témoignent en nous de la malignité, de la timidité, de l’inconstance, de la tardiveté, et de l’inquiétude...” (AT, XI, 166-167).

alegre estará formado por la agilidad y la tranquilidad del espíritu... *el humor triste*, integrado por la lentitud e inquietud... *el humor colérico*, compuesto por la prontitud y la inquietud”. La ambigüedad de las explicaciones ofrecidas en este punto por Descartes, pone de manifiesto, sobre todo, la debilidad conceptual del mecanicismo para explicar los aspectos más complejos de la naturaleza humana. Tal como ocurre cuando, fiel a su reduccionismo, sostiene que “la liberalidad, la bondad y el amor dependen de la abundancia de los espíritus y forman en nosotros ese temperamento que nos hace complacientes y bondadosos para con todo el mundo. Al igual que con los otros deseos, la curiosidad depende de la agitación de sus partes” (*Hombre*, 76; AT, XI, 167).

Como señala oportunamente Canguilhem, “una especie de valoración vital sigue estando presente en la determinación de los movimientos que no deberían ser, según el proyecto inicial de explicación general, más que efectos de las leyes de la materia”. Si esto supone, “la convicción creciente de que las concepciones mecánicas no pueden bastar para elaborar la medicina, no siendo el cuerpo humano extensión pura, sino también sustancia psicofísica” (Gerault), Canguilhem se atreve a preguntar “si incluso el intento de constitución de una biología general puramente animal no hace aparecer la resistencia de fenómenos vitales en su expresión integral a costa de sus equivalentes mecánicos supuestos” (1975, 68-69). Sea como sea, de lo que Descartes pretende dejar constancia aquí es que cualquier modificación o alteración en la sangre redundaría en los espíritus animales, tal como sucede durante la digestión. Cualquier cambio en la normal disposición y funcionamiento de los órganos que, como el hígado o el bazo, intervienen en la generación y circulación de la sangre, produce una inmediata alteración de sus partes más sutiles y, por ende, de sus diferentes funciones.

Ahora bien, para explicar otras funciones como la *memoria* o los *sueños*, es necesario comprender primero la estructura material del cerebro y la configuración del tejido que lo compone. El cerebro, como dirá hacia el final del *Tratado del hombre*, “está compuesto por pequeñas redes diferentemente entrelazadas, puesto que las pieles y todas las carnes aparecen compuestas por varias fibras o redes, aconteciendo lo mismo en el reino de las plantas” (*Hombre*, 109)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ “...touchant le cerveau, que de dire qu’il est composé de plusieurs petits filets diversement entrelacés, vu que toutes les peaux et toutes les chairs paraissent ainsi composées de plusieurs fibres ou filets, et qu’on remarque le même en toutes les plantes...” (AT, XI, 201).

Según Canguilhem el término “carne” es muy ambiguo en Descartes: “habla de la carne del corazón como habla de la carne del pulmón y de la carne de los músculos. Aunque emplee algunos veces el término de tejido Descartes no habla como histólogo” (1975, 49).

Para Descartes, “los poros del cerebro sólo deben ser imaginados como los espacios existentes entre los filamentos que forman algún tejido, porque, en efecto, el cerebro no es sino un tejido compuesto de una cierta forma particular”. El entramado que rodea las concavidades del cerebro, es una superficie compacta atravesada por finas mayas o tubos por los que circulan los espíritus animales, que “mirando siempre hacia la glándula H, de donde salen..., pueden volverse hacia los diversos puntos de esta glándula”. De dicho entramado surgen numerosos filamentos que se entrelazan por el resto de la masa cerebral, distribuyéndose luego, los más largos, por todos los miembros, formando también la médula nerviosa (*Hombre*, 78; AT, XI, 170-171). Las propiedades de tales filamentos permiten sentar las bases para explicar la memoria, pues ellos pueden “plegarse de todas las formas posibles con bastante facilidad en virtud únicamente de la fuerza de los espíritus que los alcanzan”, poseyendo además “la capacidad de conservar siempre los últimos pliegues que han recibido hasta que otros se impriman y que fueren contrarios, tal y como acontece con la cera y el plomo” (*Hombre*, 79)¹⁰⁹.

Propiamente hablando, los poros son los espacios que existen entre los filamentos, variando su forma, estrecha o alargada, de acuerdo a la fuerza con que los espíritus penetran en ellos. El movimiento de tales espíritus es continuo (“ni un instante se detienen en un lugar”) y cuando no encuentran el camino expedito, una vez que atraviesan los orificios de la glándula pineal, producen pequeños trastornos como *estornudos* o *vértigos* que perturban las funciones de la *imaginación* (*Hombre*, 81; AT, XI, 171-172).

De este modo, los espíritus animales se encuentran en el cerebro como en una “caja de vientos” (Canguilhem 1975, 50), tensando y dilatando sus concavidades como hace el viento con las velas de un barco: “Puesto que la sustancia del cerebro es blanda y moldeable, si no penetrase espíritu alguno, sus concavidades serían estrechas y estarían todas ellas casi totalmente cerradas, tal como aparecen en el cerebro de un hombre muerto; pero la fuente que produce estos espíritus es de ordinario tan abundante que, a medida que penetran en estas concavidades, tienen fuerza suficiente para impulsar la materia que los circunda y, de este modo, lograr su dilatación, dando lugar a

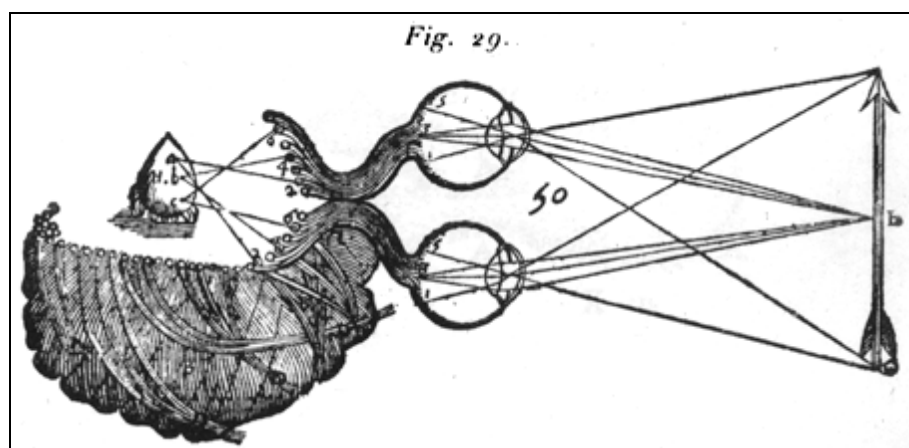
¹⁰⁹ “Pensez aussi que les principales qualités de ces petits filets sont de pouvoir assez facilement être pliés en toutes sortes de façons, par la seule force des esprits qui les touchent, et, quasi comme s’ils étaient faits de plomb ou de cire, de retenir toujours les derniers plis qu’ils ont reçus, jusqu’à ce qu’on leur en imprime de contraires” (AT, XI, 171).

que se tensen los pequeños filamentos de los nervios que allí se insertan; sucede al igual que con el viento que, siendo un poco fuerte, hincha las velas de un navío, tensando todas las cuerdas a las que están unidas. Por ello, si esta máquina está dispuesta de modo que obedece todas las acciones de los espíritus, representa el cuerpo de un hombre que permanece *despierto*. Si, al menos, tienen fuerza para impulsar y tensar alguna de sus partes, mientras que otras permanecen libres y relajadas, tal como sucede con las velas de un navío cuando el viento es demasiado débil para hincharlas, en este caso representa el cuerpo de un hombre que duerme y tiene *diversos sueños* mientras duerme” (*Hombre*, 83)¹¹⁰.

Así como “la asimilación de las funciones fisiológicas a puros y simples fenómenos mecánicos lleva a Descartes a reducir al contacto, al choque, a la pulsión y a la tracción, todas las relaciones que las diversas partes del organismo mantienen entre sí” (Canguilhem 1975, 46), también la formación de las ideas en el cerebro, esto es, “en el lugar destinado a la *imaginación* y *sentido común*”, se producen por los objetos que golpean los sentidos. El efecto de este golpe es recogido por la fina red de los nervios ópticos y transmitido a la superficie del cerebro, de la siguiente manera: dado un objeto ABC y los filamentos 1-2, 3-4, 5-6, “los rayos procedentes... del punto A del objeto, van a presionar el fondo del ojo en el punto I, tensan por este medio todo el filamento 1-2, aumentando la abertura del pequeño tubo 2; de igual modo que los rayos procedentes del punto B aumentan la abertura del pequeño tubo 4, y así sucesivamente. Así pues, según las varias formas en que estos rayos opriman los puntos 1, 3 y 5, así se trazará en el fondo del ojo la figura que se relaciona con el objeto ABC... Es evidente que las diversas formas en que los tubos 2, 4, 6, sean abiertos por los filamentos 1-2, 3-4, 5-6, etc., darán lugar a que se trace esta figura en la superficie interior del cerebro” (*Hombre*, 84-85)¹¹¹.

¹¹⁰ “Or, la substance du cerveau étant molle et pliante, ses concavités seraient fort étroites, et presque toutes fermées, ainsi qu’elles paraissent dans le cerveau d’un homme mort, s’il n’entraînait dedans aucun esprit; mais la source qui produit ces esprits est ordinairement si abondante, qu’à mesure qu’ils entrent dans ces concavités, ils ont la force de pousser tout autour la matière qui les environne, et de l’enfler, et par ce moyen de faire tendre tous les petits filets des nerfs qui en viennent: ainsi que le vent, étant un peu fort, peut enfler les voiles d’un navire, et faire tendre toutes les cordes auxquelles ils sont attachés. D’où vient que pour lors cette machine, étant disposée à obéir à toutes les actions des esprits, représente le corps d’un homme qui veille. Ou du moins ils ont la force d’en pousser ainsi et faire tendre quelques parties, pendant que les autres demeurent libres et lâches: ainsi que font celles d’un voile, quand le vent est un peu trop faible pour le remplir. Et pour lors cette machine représente le corps d’un homme qui dort, et qui a divers songes en dormant” (AT, XI, 173).

¹¹¹ “Et pensez que ces filets sont tellement disposés, que, si les rayons qui viennent, par exemple, du point A de l’objet, vont presser le fond de l’œil au point 1, ils tirent par ce moyen tout le filet 12, et augmentent l’ouverture du petit tuyau marqué 2. Et tout de même, que les rayons qui viennent du point B, augmentent



Descartes señala que, por las figuras de esta manera impresas, no se refiere sólo a las cosas que “representan la posición de las líneas y de la superficie de los objetos, sino también todas aquellas que... puedan dar ocasión al alma para sentir el movimiento, el tamaño, la distancia, los colores, los sonidos, los olores y otras cualidades; incluso las hay que podrán hacerle tener la sensación de cosquilleo, dolor, hambre, sed, alegría, tristeza y otras pasiones” (*Hombre*, 85)¹¹².

Sobre la multitud de imágenes que chocan contra nuestros sentidos, sólo aquellas que se imprimen en la glándula pineal, serán consideradas propiamente ideas, pues “entre estas figuras no son aquellas que se imprimen en los órganos de los sentidos exteriores o en la superficie interior del cerebro, sino solamente aquellas que se trazan sobre la superficie de la glándula *H*, donde está la sede de la imaginación y del sentido común, las que debemos considerar como ideas, es decir, como las formas o imágenes que el alma racional considerará inmediatamente cuando estando unida a esta máquina, imagine o sienta algún objeto” (*Hombre*, 86)¹¹³. Más específicamente, las ideas son

l'ouverture du petit tuyau 4, et ainsi des autres. En sorte que, comme les diverses façons dont les points 1, 3, 5, sont pressés par ces rayons, tracent dans le fond de l'œil une figure qui se rapporte à celle de l'objet ABC, ainsi qu'il a été dit ci-dessus: il est évident que les diverses façons, dont les petits tuyaux 2, 4, 6, sont ouverts par les filets 12, 34, 56, etc., la doivent aussi tracer en la superficie intérieure du cerveau” (AT, XI, 175).

¹¹² “Et notez que, par ces figures, je n'entends pas seulement ici les choses qui représentent en quelque sorte la position des lignes et des superficies des objets, mais aussi toutes celles qui, suivant ce que j'ai dit ci-dessus, pourront donner occasion à l'âme de sentir le mouvement, la grandeur, la distance, les couleurs, les sons, les odeurs, et autres telles qualités; et même celles qui lui pourront faire sentir le chatouillement, la douleur, la faim, la soif, la joie, la tristesse, et autres telles passions” (AT, XI, 176).

¹¹³ “Or, entre ces figures, ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sens extérieurs, ou dans la superficie intérieure du cerveau, mais seulement celles qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande *H*, où est le siège de l'imagination, et du sens commun, qui doivent être prises

“todas las impresiones que pueden recibir los espíritus al salir de la glándula H, las cuales se atribuyen al sentido común cuando dependen de objetos que están presentes”, pero que también pueden deberse a impresiones de la imaginación (*Hombre*, 86)¹¹⁴.

Los espíritus provenientes de la glándula pineal, toda vez que han recibido la impresión de una idea, pasan a través de los filamentos hasta los poros que se abren entre las finas redes que componen esa parte específica del cerebro (*B*), en la que se encuentra la sede de la *memoria*. Dichos espíritus tienen fuerza suficiente para ensanchar los poros y producir modificaciones en la red de filamentos que atraviesan. De este modo, “también trazan figuras que se relacionan con las de los objetos, pero esto no acontece con tanta perfección ni facilidad sobre la glándula *H*, sino poco a poco y de modo cada vez más perfecto, según que su acción sea más intensa y permanezca durante más tiempo o se produzca con mayor frecuencia. Esto motiva que tales figuras no se borren tan fácilmente, sino que se conserven allí de tal forma que, por su mediación, las ideas que fueron grabadas en alguna ocasión sobre esta glándula, puedan volver a formarse en la misma mucho tiempo después; todo ello sin que sea necesaria la presencia de los objetos a que se refieren. En esto consiste la *memoria*” (*Hombre*, 87)¹¹⁵.

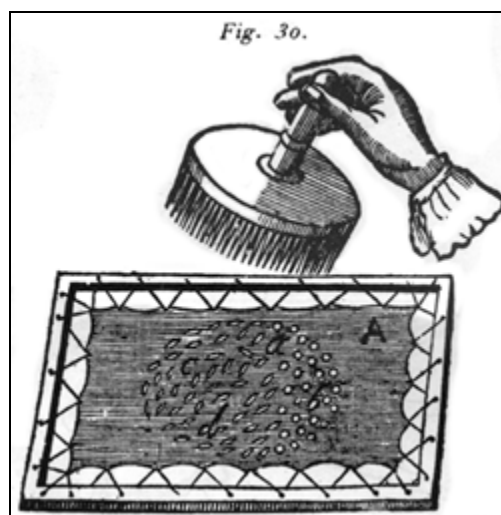
El proceso así descrito ocurre de modo semejante a cuando un trozo de tela es atravesada por una serie de agujas. Los orificios practicados en su superficie permanecen abiertos o semiabiertos, aún después de retirar las agujas, rebelando la huella de la impresión o facilitando su posterior apertura (*Hombre*, 88; AT, XI, 178). Esta analogía parece sugerir que la huella mnémica tiene que poseer, de alguna manera,

pour les idées, c'est-à-dire pour les formes ou images que l'âme raisonnable considérera immédiatement, lorsqu'étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet” (AT, XI, 176-177).

¹¹⁴ “...d'autant que je veux comprendre généralement, sous le nom d'idée, toutes les impressions que peuvent recevoir les esprits en sortant de la glande H, lesquelles s'attribuent toutes au sens commun, lorsqu'elles dépendent de la présence des objets; mais elles peuvent aussi procéder de plusieurs autres causes, ainsi que je vous dirai ci-après, et alors c'est à l'imagination qu'elles doivent être attribuées” (AT, XI, 177). Descartes sugiere, a continuación, de una manera muy imprecisa, en lo que parece una anticipación de la teoría de los caracteres hereditarios adquiridos de Lamarck, que podría referirse a la manera en que “las huellas de esas ideas pasan por las arterias hacia el corazón y así irradian toda la sangre; cómo incluso pueden estar determinadas en ocasiones por ciertas acciones de la madre, de modo que se impriman en los miembros del niño que se encuentra formándose en sus entrañas” (*Hombre*, 86; AT, XI, 177).

¹¹⁵ “...non pas toutefois si aisément ni si parfaitement du premier coup, que sur la glande H, mais peu à peu de mieux en mieux, selon que leur action est plus forte, et qu'elle dure plus longtemps, ou qu'elle est plus de fois réitérée. Ce qui est cause que ces figures ne s'effacent pas non plus si aisément, mais qu'elles s'y conservent en telle sorte, que par leur moyen les idées qui ont été autrefois sur cette glande, s'y peuvent former derechef longtemps après, sans que la présence des objets auxquels elles se rapportent y soit requise. Et c'est en quoi consiste la *mémoire*” (AT, XI, 178).

un rastro de semejanza con el objeto que la produce. Nada más lejos, sin embargo, de la idea de Descartes, quien en varios lugares rechaza esta suerte de empirismo ingenuo, por una concepción simbólica más elaborada de lo que son las ideas. La potencia representativa de la analogía traiciona al usuario, cuando éste la extiende más allá de lo permitido.



A lo que sí hace justicia, sin embargo, la comparación, es a la dúctil materia de la glándula pineal, pues ella refleja que “debe considerarse que la glándula *H* está compuesta por una materia muy blanda y que no está totalmente unida a la sustancia del cerebro, sino sólo a unas pequeñas arterias, cuyas pieles son bastante débiles y plegables; la glándula *H* está suspendida como una balanza a causa de la fuerza de la sangre que el calor del corazón impulsa hacia ella; por tanto, poco es preciso para impulsar a esta glándula a tomar una inclinación mayor o menor, bien hacia uno u otro lado. Así pues, al inclinarse dispondrá los espíritus que salen de ella a dirigirse hacia ciertos lugares del cerebro y no hacia otros” (*Hombre*, 89)¹¹⁶.

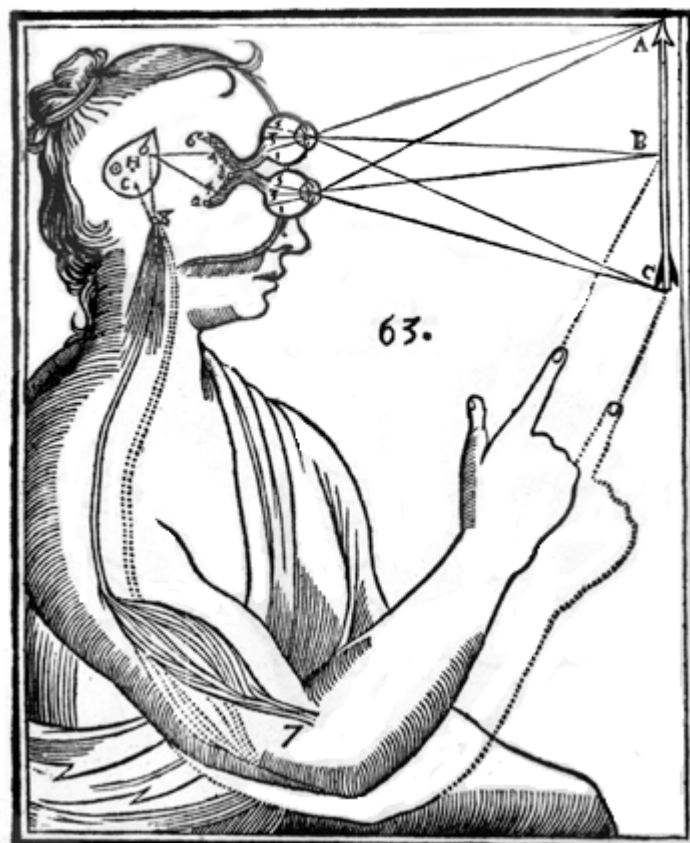
Aunque es la diferencia de tamaños, entre las distintas partes de los espíritus animales, la que provoca el balanceo de la glándula pineal, posteriormente añadirá que, además del alma y los sentidos, también la memoria puede cumplir con esta tarea

¹¹⁶ “Considérez, outre cela, que la glande *H* est composée d’une matière qui est fort molle, et qu’elle n’est pas toute jointe et unie à la substance du cerveau, mais seulement attaché à de petites artères (dont les peaux sont assez lâches et pliantes) et soutenue comme en balance par la force du sang que la chaleur du cœur pousse vers elle; en sorte qu’il faut fort peu de chose pour la déterminer à s’incliner et se pencher plus ou moins, tantôt d’un côté tantôt d’un autre, et faire qu’en se penchant, elle dispose les esprits qui sortent d’elle, à prendre leur cours vers certains endroits du cerveau, plutôt que vers les autres” (AT, XI, 179).

(*Hombre*, 93-94; AT, XI, 184). La plasticidad de la glándula en cuestión, permite que los espíritus provoquen en ella determinada orientación, al igual que en los tubos de la superficie interior del cerebro. De este modo, señala Descartes, “tendrán fuerza para orientar aquellos miembros con los que estos tubos están relacionados y que, a su vez, guardan relación con unos determinados puntos de esta glándula”. Debe tenerse en cuenta que el movimiento de esos miembros, “no consiste sino en la forma en que estos espíritus salen de esta glándula y que es la idea impresa en ellos quien la causa” (*Hombre*, 90-91)¹¹⁷.

Para explicar la manera en que se produce el movimiento de un miembro, Descartes utiliza la siguiente imagen, de acuerdo con la cual, el objeto *ABC* se ve reflejado en la glándula pineal, con la imagen *abc*.

Fig. 33.



¹¹⁷ “...et par ce moyen, de faire mouvoir les membres auxquels se rapportent ces tuyaux, vers les lieux auxquels se rapportent ces endroits de la superficie de la glande H. Et notez que l’idée de ce mouvement des membres ne consiste qu’en la façon dont ces esprits sortent pour lors de cette glande, et ainsi que c’est son idée qui le cause” (AT, XI, 180-181).

La fuerza con la que los espíritus animales salen en dirección a un punto determinado, por ejemplo, *b*, de la glándula *H*, obliga a que uno de los tubos se vuelva hacia dicho punto y, acto seguido, el brazo se mueva hacia el punto exterior *B*, de modo “que lo que causa que este brazo esté orientado hacia el objeto *B*, sólo es que este tubo lo está hacia el tubo *b* de la glándula”: “Debe pensarse que generalmente cada uno de los pequeños tubos que se encuentran en la superficie interior del cerebro *se relaciona* con cada uno de los demás miembros; igualmente, cada uno de los otros puntos de la superficie de la glándula *H* se relaciona con cada uno de los lados hacia los que estos miembros pueden estar orientados. Por ello, tanto los movimientos de estos miembros como sus ideas pueden ser recíprocamente causados los unos por los otros” (*Hombre*, 91-92)¹¹⁸.

Sobre las causas que pueden provocar el movimiento de la glándula, y postergando su explicación a esa parte del tratado que nunca escribió, Descartes sugiere que también el alma posee una fuerza capaz de producir dicho movimiento: “Ahora bien, existen dos causas principales, excluyendo la consideración de la fuerza del alma a la que me referiré posteriormente, que pueden provocar el movimiento de la glándula” (*Hombre*, 89)¹¹⁹. Aunque su manera de expresarse, podría hacer pensar que el dualismo “espacio-pensamiento” es aquí, para Descartes, una presuposición más que una conclusión por demostrar, no creo por ello que el “dualismo es el fundamento metafísico de la definición del principio de vida en la obra de Descartes” (Bitbol-Hespériès 1990, 13). Más bien creo, como advierte González Recio, que aunque en “el tratado no se explica cómo actúa el alma en estos casos... cabe aventurar su capacidad para desencadenar distintos movimientos de los espíritus animales y, por tanto, para

¹¹⁸ “Et ainsi généralement il faut penser, que chacun des autres petits tuyaux qui sont en la superficie intérieure du cerveau, se rapporte à chacun des autres membres; et chacun des autres points de la superficie de la glande H, à chacun des côtés vers lesquels ces membres peuvent être tournés: en sorte que les mouvements de ces membres, et leurs idées, peuvent être causés réciproquement l’un par l’autre” (AT, XI, 182).

Hemos introducidos una pequeña modificación en lo que consideramos una errata. Donde la traducción castellana dice “no relaciona con cada uno de los demás miembros”, hemos puesto “*se relaciona con cada uno de los demás miembros*”, no sólo porque tiene más sentido, sino porque el original carece de tal negación: “Et ainsi généralement il faut penser, que chacun des autres petits tuyaux qui sont en la superficie intérieure du cerveau, se rapporte à chacun des autres membres; et chacun des autres points de la superficie de la glande H, à chacun des côtés vers lesquels ces membres peuvent être tournés: en sorte que les mouvements de ces membres, et leurs idées, peuvent être causés réciproquement l’un par l’autre”.

¹¹⁹ “Or il y a deux causes principales, sans compter la force de l’âme, que je mettrai ci-après, qui la peuvent ainsi faire mouvoir, et qu’il faut ici que je vous explique” (AT, XI, 180).

traducir las ideas que concibe en disposiciones geométricas de los espíritus que, a su vez, son la base mecánica de operaciones ya plenamente fisiológicas” (2004, 155).

Ahora bien, la movilidad de la glándula pineal, más allá de la causa inmediata que la produzca, podría pensarse, con Rorty (2001), como un espejo, como un mundo paralelo que remeda la realidad, y que produce de ella un reflejo que corresponde a sus puntos de impresión sobre la glándula. Sea como sea, el mecanicismo cartesiano se ve comprometido al hablar, en este punto, de la causa material que inicia el movimiento de la glándula, en términos de una “fuerza” que, de algún modo, poseen los objetos percibidos. Aunque de forma mecánica, esta causa “no es otra, ordinariamente, que la fuerza del mismo objeto que, actuando contra el órgano de algún sentido, aumenta la abertura de algunos de los pequeños tubos que existen en la superficie interior del cerebro; al iniciar inmediatamente los espíritus su curso hacia tales conductos, provocan la inclinación de la glándula. Pero en el caso de que los tubos tuvieran una abertura mayor o menor de la que la acción de este objeto ha provocado, debemos pensar que las pequeñas partes de los espíritus que se desplazan a través de sus poros, que son desiguales, la empujan hacia uno u otro lado con toda rapidez, en menos de un cerrar y abrir de ojos, sin dejarla reposar ni un solo instante. En el caso de que estas pequeñas partes la empujasen hacia un lado tal que no fuese fácil la adopción de tal posición, si su acción no es de por sí demasiado intensa, apenas puede tener efecto alguno; pero, por el contrario, cuando la impulsan hacia un punto tal que es fácil que adopte tal inclinación, se inclinará y dispondrá el órgano del sentido de modo que pueda recibir la acción de su objeto lo más perfectamente que fuere posible” (*Hombre*, 98-99)¹²⁰.

Finalmente, la mecánica de la percepción y de los movimientos corporales dependen, para Descartes, de seis circunstancias, que coinciden e imprimen variaciones en las respuestas y en las acciones: “en la medida en que deseo que se conciban estos movimientos como semejantes a los que nosotros estamos normalmente incitados por

¹²⁰ “laquelle n’est autre, ordinairement, que la force de l’objet même, qui, agissant contre l’organe de quelque sens, augmente l’ouverture de quelques-uns des petits tuyaux qui sont en la superficie intérieure du cerveau, vers lesquels les esprits commençant aussitôt à prendre leur cours, attirent avec soi cette glande, et la font incliner vers ce côté-là. Mais en cas que ces tuyaux fussent déjà d’ailleurs autant ou plus ouverts que cet objet ne les ouvre, il faut penser que les petites parties des esprits qui coulent au travers de ses pores, étant inégales, la poussent tantôt deçà tantôt de là, fort promptement, et en moins d’un clin d’œil, de tous côtés, sans la laisser jamais en repos un seul moment; et que, s’il se rencontre d’abord qu’elles la poussent vers un côté, vers lequel il ne lui soit pas aisé de s’incliner, leur action, qui n’est pas de soi grandement forte, ne peut presque avoir aucun effet; mais, au contraire, sitôt qu’elles la poussent le moins du monde vers le côté vers lequel elle est déjà toute portée, elle ne manquera pas de s’incliner vers là aussitôt, et ensuite, de disposer l’organe du sens à recevoir l’action de son objet, le plus parfaitement qu’il est possible” (AT, XI, 188-189).

las distintas acciones de los objetos que mueven nuestros sentidos, es preciso que sean consideradas seis clases diferentes de circunstancias; de cualquiera de ellas pueden depender. La primera a considerar es el lugar de donde proviene la acción que abre algunos pequeños tubos por donde penetran los espíritus. La segunda es la fuerza y otras cualidades de esta acción. La tercera, la disposición de los pequeños filamentos que componen la sustancia del cerebro. La cuarta, la desigual fuerza que pueden tener las pequeñas partes de los espíritus. La quinta, la distinta situación de los miembros exteriores. La sexta, la coincidencia de varias acciones que mueven al mismo tiempo los sentidos” (*Hombre*, 100)¹²¹. Todas ellas condiciones espaciales y mecánicas, son semejantes a las que obedecen los objetos físicos, sin la intervención de ningún tipo de alma vegetativa o sensitiva, ni de ningún otro fin que el de su propio movimiento. En términos de Jacob, “es el conjunto de los cuerpos de este mundo, vivos o no, que se halla situado fuera de cualquier interacción a distancia, de cualquier relación poco clara, de cualquier atracción o repulsión por simpatía o por antipatía. Ya nada es posible por el juego de las fuerza mágicas. Todo se convierte en posible por el juego de las fuerzas físicas” (1977, 44-45).

La fisiología mecanicista cartesiana, como ya he sugerido al principio, tuvo muchos y destacados seguidores, que ampliaron considerablemente sus perspectivas en el campo de la medicina. Nombres como los de Borelli, Stenon y Baglivi, hicieron de la fisiología iatromecánica un producto del paradigma mecanicista cartesiano. Por otra parte, la invención del microscopio y del termómetro vendría a ofrecer una confianza más sólida a la observación anatómica y a la experimentación de las condiciones físicas del organismo.

Una de las obras más destacadas de este período es *De motu animalum*, escrito por Borelli entre 1680 y 1681. Según refiere Busacchi, “Borelli, en la dedicatoria de su obra a Cristina de Suecia, subrayaba que los movimientos de los animales obedecen a leyes mecánicas y matemáticas, y añadía que toda noción científica de estos movimientos tenía que ser, en primer término, geométrica, y que Dios, al dar vida a los

¹²¹ “Or, d’autant que je veux vous faire concevoir ces mouvements semblables à ceux auxquels nous sommes naturellement incités par les diverses actions des objets qui meuvent nos sens, je désire ici que vous considériez six diverses sortes de circonstances dont ils peuvent dépendre. La première est le lieu d’où procède l’action qui ouvre quelques-uns des petits tuyaux par où entrent premièrement les esprits. La seconde consiste en la force et en toutes les autres qualités de cette action. La troisième, en la disposition des petits filets qui composent la substance du cerveau. La quatrième, en l’inégale force que peuvent avoir les petites parties des esprits. La cinquième, en la diverse situation des membres extérieurs. Et la sixième, en la rencontre de plusieurs actions qui meuvent les sens en même temps” (AT, XI, 190).

órganos de los animales, creó una obra matemática, incognoscible para nosotros, por cuanto es la única ciencia apropiada para poder leer y comprender el divino Código con el que los animales fueron concebidos” (1973, 257). En efecto, Borelli, al igual que Descartes, concibe el movimiento animal en términos espaciales y geométricos. Así lo expresaba ya en un discurso suyo de 1648 sobre la fiebre: “Y para proceder con orden y claridad explicaré primero algunos principios fundamentales, el primero de los cuales será que las operaciones naturales, como son la concepción, maduración, nutrición y separación de las excretas, se suelen efectuar en el animal por medio del movimiento de los espíritus y de los humores y de las partes sólidas reducidas a partículas minutísimas: y como estas operaciones naturales se efectúan incesantemente, debe ser cierto que el ser y la vida del animal no son más que un continuo movimiento; y la exactitud de esto se ve en que las partes del animal disminuyen sin cesar, pues de ellas transpira un flujo continuo de partes sólidas por los poros de todo el cuerpo, como se manifiesta en la estática de Santorio, y en que el animal tiene necesidad de un continuo alimento para reponer y colocar en los lugares que han quedado vacíos otras partes, en substitución de las que se han eliminado: pues para comprender este alimentarse es preciso suponer un continuo desplazamiento de partículas sólidas, agitadas no temerariamente, sino con mucho orden, situando cada parte en el lugar conveniente... En segundo lugar diré que el principio y el origen de todos los movimientos naturales es, directa o indirectamente, el corazón que, con su infatigable agitación, empuja con rápido recorrido la sangre hasta los extremos de las arterias y de aquí, recogida por los extremos de las venas, vuelve al corazón con giro veloz y no interrumpido (como ha demostrado sensatamente Herveo); en esta circulación es preciso que, mediante el impulso conferido a la sangre por las pulsaciones de las arterias, salgan por los poros y por los extremos de aquéllas innumerables partículas que estaban en la sangre y que, con el ímpetu recibido, insinuándose en los espacios que han quedado vacíos tras la transpiración de otras partículas, conservan con un artificio maravilloso el flujo y reflujo de las partes, el movimiento en que consiste la conservación y la vida del animal” (Busacchi 1973, 256).

Sin embargo, no todas las consideraciones fisiológicas cartesianas tuvieron idéntico éxito. Algunas, incluso, suscitaron auténtico rechazo. Probablemente, el aspecto de su teoría que más adversarios encontró fue aquel que definía a los animales como puras máquinas carentes de alma. Las múltiples respuestas y explicaciones que diera Descartes a las objeciones dirigidas sobre este tema, hablan de la enorme polémica suscitada por este aspecto de su teoría fisiológica. El riesgo materialista que incubaba la

fisiología mecanicista cartesiana, atrajo sobre él la crítica y las sospechas que tanto había intentado evitar.

4. La distinción entre el hombre y los animales

Hacia el final de la quinta parte del *Discurso de método*, en donde se trata de la “diferencia entre el hombre y los animales en relación con el alma”, Descartes define al animal como una pura máquina, una máquina que se mueve y funciona gracias únicamente a la disposición de sus órganos, sin la participación de ningún otro principio vital que su propia regularidad mecánica. Este animal se distingue del hombre, no por la diferente composición de sus cuerpos, sino porque carece absolutamente de alma racional. De este modo, puede afirmarse que la distinción entre hombre y animal, es el precedente ontológico de la distinción mente-cuerpo¹²². Como sostiene Descartes, “cuando conocemos cuán diferentes son los hombres de los animales, podemos comprender mejor las razones que prueban que la naturaleza de nuestra alma es enteramente independiente del cuerpo” (*Discurso*, 43)¹²³.

La diferencia de este animal-máquina con el hombre, su falta de alma en última instancia, se hace patente en su incapacidad para el uso del lenguaje. Los animales que sólo obedecen a una estricta disposición orgánica, no pueden, por decirlo así, “salirse de su libreto”. Su capacidad funcional está ceñida a una organización física determinada, mientras que el hombre posee, con la razón, un instrumento universal capaz de adaptarse a todo tipo de circunstancias y variaciones. Así pues “si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y la figura de un mono o cualquier otro animal sin razón, no tendríamos medio alguno para reconocer que tales máquinas no tuviesen la misma naturaleza que estos animales. Por el contrario, si hubiese alguna que tuviese semejanza con nuestro cuerpo e imitase todas nuestras acciones tanto como moralmente fuese posible, tendríamos siempre medios muy seguros para conocer que no serían verdaderos hombres. El primero, es que nunca podrían usar palabras, ni componer otros signos,

¹²² Decimos que es el precedente ontológico, porque desde el punto de vista de la metafísica tal distinción ya es una premisa, establecida antes de la justificación de las cosas materiales. Falta, sin embargo, la separación ontológica de ambas sustancias.

¹²³ “...au lieu que, lorsqu’on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons, qui prouvent que la nôtre est d’une nature entièrement indépendante du corps...” (AT, VI, 59).

como nosotros hacemos, para manifestar a otros nuestros pensamientos. Pues puede fácilmente pensarse que una máquina esté hecha de forma tal que profiera palabras e inclusive que profiera algunas a propósito de acciones corporales que causan un cierto cambio en sus órganos, como si se pulsa en un cierto lugar que pregunte qué se le quiere decir y si se le pulsa en otro que grite que se le hace daño y cosas semejantes; pero no será capaz de utilizar de forma diversa las palabras, para responder con sentido a todo cuanto se le diga en su presencia, tal y como los hombres menos capacitados pueden realizar. El segundo es que aunque fuesen capaces de ejecutar varias acciones tan correctamente o mejor que ninguno de nosotros, fallarían sin duda en otras, en virtud de lo cual descubriríamos que no obran por conocimiento, sino solamente en virtud de la disposición de sus órganos. Pues, así como la razón es un instrumento universal, capaz de servir en cualquier circunstancia, estos órganos, por el contrario, exigen una disposición particular para cada acción concreta. Por lo cual es moralmente imposible que exista una máquina con tal variedad de resortes dispuestos en una forma tal que pudiera hacerla actuar en todas las coyunturas de la vida, tal y como nos hace actuar nuestra razón” (*Discurso*, 41)¹²⁴.

¹²⁴ “Et je m’étais ici particulièrement arrêté à faire voir que, s’il y avait de telles machines, qui eussent les organes et la figure extérieure d’un singe, ou de quelque autre animal sans raison, nous n’aurions aucun moyen pour reconnaître qu’elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux; au lieu que, s’il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains, pour reconnaître qu’elles ne seraient point pour cela de vrais hommes. Dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles, ni d’autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu’une machine soit tellement faite qu’elle profère des paroles, et même qu’elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes: comme, si on la touche en quelque endroit, qu’elle demande ce qu’on lui veut dire; si en un autre, qu’elle crie qu’on lui fait mal, et choses semblables; mais non pas qu’elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Et le second est que, bien qu’elles fissent plusieurs choses aussi bien, ou peut-être mieux qu’aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu’elles n’agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d’où vient qu’il est moralement impossible qu’il y en ait assez de divers en une machine, pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous fait agir” (AT, VI, 56-57).

Una exposición semejante, acerca del prejuicio que nos obliga a considerar el alma como principio vital, y que recuerda lo dicho en el *Tratado del hombre*, es realizada por Descartes en una carta de respuesta a la objeción hecha por Pollot, según la cual “los animales realizan sus operaciones por un principio más excelente que el de la necesidad que proviene de la disposición de sus órganos; a saber, por un instinto”. En dicha carta, de 1638, Descartes afirma que: “Es cierto que la semejanza que existe entre la mayor parte de las acciones de las bestias y las nuestras, nos ha proporcionado tantas ocasiones desde el comienzo de nuestra vida para juzgar que obran en virtud de un principio interior semejante al que existe en nosotros, es decir, por medio de un alma que tiene sentimientos y pasiones como las nuestras, que todos nosotros estamos embargados por esta opinión... Pero aquellos que deseen conocer la verdad, deben ante todo desconfiar de las opiniones con las que han sido formados desde su infancia. Y para saber lo que debe creerse... se debe, según me parece, considerar el juicio que se formaría un hombre que hubiera sido

En este fragmento, como señala González Recio, se pone de manifiesto tanto su compromiso con el principio de irreductibilidad de la mente racional a los principios mecanicistas, como la refutación del organicismo y el vitalismo que caracteriza a la biología aristotélica: “Descartes deja claro, en suma, que el ámbito del alma racional está liberado de los principios que impone el orden espacial, rector de las sustancias materiales, de su modo de ser, de su modo de operar. La geometría y la mecánica se han hecho dueñas de las actividades que corresponden al alma vegetativa y al alma sensitiva; pero hay un reducto de la vida no sometido a las leyes de las relaciones espaciales” (2004, 155). Pero no sólo el alma parece escapar de toda determinación física. Con el mecanicismo a ultranza cartesiano, la vida misma también se escabulle de toda posible interpretación.

Sin embargo, Descartes reconoce que también los animales pueden escapar de su rol mediante el aprendizaje y el adiestramiento. Así lo advierte en el tratado de *Las pasiones del alma*, en donde señala que “aunque carezcan de razón y acaso de todo

educado durante toda su vida en algún lugar en el que nunca hubiera conocido otros animales que los hombres, y donde, habiéndose entregado al estudio de los mecanismos, hubiera fabricado o ayudado a fabricar varios autómatas; uno de los cuales tuviera la figura de un hombre, otros de un caballo, otros de un perro, otros de un pájaro, etc. y que estos autómatas caminasen, comiesen, respirasen, o dicho brevemente, que estos autómatas imitasen en tanto fuera posible, todas las acciones de los animales con los que tuviesen parecido sin omitir los signos que nosotros utilizamos para testimoniar nuestras pasiones, como gritar cuando se les golpease, como emprender la huida cuando se produjera un gran ruido cerca de ellos, etc. de modo que frecuentemente tuviese dificultad para discernir los verdaderos hombres de aquellos que tuviesen la misma figura. La experiencia habría mostrado a este hombre que no habría sino dos medios de reconocerlos, tal como he explicado en la página 57 (AT, VI, 56-57) de mi Discurso sobre el Método: uno de ellos sería que estos autómatas nunca responden, a no ser por casualidad, mediante palabras o signos a aquello sobre lo que se les ha preguntado; el otro sería que, si bien frecuentemente sus movimientos son más regulares y seguros que los realizados por los hombres más sabios, sin embargo fallan en muchas cosas que deberían hacer para imitarnos y fallan mucho más que los hombres más carentes de sentido común. Es preciso, pienso yo, preguntarse qué juicio haría este hombre, educado de esta forma, de los animales que viven entre nosotros cuando llegara a conocerlos; principalmente si este hombre, así educado, estuviera imbuido del conocimiento de Dios o, al menos, se hubiese percatado de en qué medida es inferior la industria de los hombres, utilizada para todas sus obras, si la comparamos con la que la naturaleza muestra en la formación de las plantas;... de modo que creyese firmemente que si Dios o la naturaleza hubiese formado algunos autómatas que imitasen nuestras acciones, entonces las imitarían con mayor perfección y serían, sin comparación, realizados con mayor artificio que cualquiera de los que hubieran podido ser realizados por los hombres. Así, no hay duda de que este hombre, viendo los animales que están entre nosotros, y dándose cuenta al conocer sus acciones de las dos cosas que les hacen diferentes de nosotros y que se habría acostumbrado a conocer al ver sus autómatas, no juzgaría que existiría en ellos algún sentimiento ni pasión alguna verdadera tal y como existen en nosotros; opinaría solamente que son autómatas que, habiendo sido formados por la naturaleza, estarían incomparablemente mejor terminados que cualquiera de los que él hubiera realizado. Ahora bien, es preciso considerar si el juicio que se formaría al tener de este modo conocimiento de causa y sin haber sido prevenido por ninguna falsa opinión, es menos creíble que el que nos hemos formado desde que hemos sido niños y que posteriormente hemos seguido admitiendo por la fuerza de la costumbre, fundándolo solamente sobre el parecido que hay entre algunas acciones exteriores de los hombres y los animales, lo cual no es una razón válida para pensar que también existe entre las interiores (AT, II, 39, 9 ss.)”. Carta citada por Quintas Alonso en nota 49, correspondiente a la quinta parte del (*Discurso*, 448).

pensamiento, también en ellos se dan todos los movimientos de los espíritus que provocan en el hombre las pasiones y sirven para mantener y fortalecer, no como nosotros las pasiones, sino los movimientos de los nervios y de los músculos que habitualmente las acompañan. Así, cuando un perro ve una perdiz, se siente naturalmente impulsado a correr hacia ella; y cuando oye disparar un fusil, este ruido le incita naturalmente a huir; pero, a pesar de ello, es corriente domesticar a los perros de caza de tal manera que el ver una perdiz los hace detenerse y el ruido que oyen después, cuando se dispara sobre aquélla, hace que corran en su busca” (*Pasiones*, Art. 50; 112-113)¹²⁵.

El experimento mental propuesto por Descartes de suponer la existencia de un mundo nuevo, en el que el hombre, como el resto de los animales, no es más que una estatua o máquina de tierra, no era un simple juego de suposiciones. El mundo libre de formas, de cualidades y de fines, es nuestro propio mundo; los animales son realmente máquinas que no se distinguen de los relojes, más que por su mayor complejidad. Se trataba, entonces, de poder ver la realidad de una manera diferente, según el modelo propuesto por el paradigma mecanicista. Pero nadie, ni siquiera el propio Descartes, estaba dispuesto a asumir todas sus consecuencias. Como señala Des Chene, “la eliminación de las almas de los animales y de las plantas forma una sola pieza con la eliminación en la naturaleza, de las formas y las cualidades en general. Debido a la gran variedad de formas y de acciones de los seres vivos, y sus numerosas semejanzas con los humanos, hubo una gran resistencia al programa cartesiano, particularmente a su fisiología, más que a su física. Muchos contemporáneos, defensores de las formas y cualidades, admitían que éstas eran superfluas en física. Pero que los seres vivos carecieran de alma –que no fueran otra cosa que máquinas–, fue para muchos de sus contemporáneos, un obstáculo insuperable para aceptar su filosofía natural” (2004, I-II).

Descartes agrega que no es una carencia física o una malformación, lo que impide a los animales hablar y razonar, pues, en muchos aspectos, los animales superan al hombre físicamente. En cambio, no hay hombre, por incapacitado que esté, que no sea capaz de razonar y hacerse entender por sus semejantes: “Así, pues, por estos

¹²⁵ “...car encore qu’elles n’aient point de raison, ni peut-être aussi aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande qui excitent en nous les passions ne laissent pas d’être en elles et d’y servir à entretenir et fortifier, non pas comme en nous, les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner. Ainsi, lorsqu’un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle; et lorsqu’il oit tirer un fusil, ce bruit l’incite naturellement à s’enfuir; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte que la vue d’une perdrix fait qu’ils s’arrêtent, et que le bruit qu’ils oient après, lorsqu’on tire sur elle, fait qu’ils y accourent” (AT, XI, 369-370).

medios también podemos conocer la diferencia existente entre los hombres y las bestias. Pues es algo bien patente el que no hay hombres tan embrutecidos ni tan estúpidos, sin exceptuar a los locos, como para que no sean capaces de ordenar diversas palabras y de componer un discurso mediante el cual den a conocer sus pensamientos. Por el contrario, no existe animal alguno tan perfecto y privilegiadamente dotado por nacimiento que sea capaz de algo semejante. Y no procede esta incapacidad de la falta de los órganos adecuados, pues puede advertirse que las urracas y los loros pueden emitir palabras como nosotros y, sin embargo, no pueden hablar como nosotros, es decir, demostrar que piensan lo que expresan. Por el contrario, los hombres que han nacido sordos y mudos, estando privados, en el mismo grado o aún más que los brutos, de los órganos que otros utilizan para hablar, habitualmente inventan otros signos por medio de los cuales se hacen entender por aquellos que, viviendo habitualmente con ellos, tienen ocasión de aprender su lenguaje. Y esto no sólo indica que las bestias tienen menor capacidad para razonar que el hombre, sino que carecen por completo de ella, pues se observa que es necesaria muy poca para hablar. Por muy grande que sea la desigualdad entre los animales de una misma especie, al igual que entre los hombres, siendo más fáciles de adiestrar unos que otros, no es creíble que un mono o un loro, que fuesen los más perfectos de su especie, iguallen en esto a un niño de los más estúpidos o que tuviesen perturbado el cerebro a no ser que su alma fuese de distinta naturaleza que la nuestra. Y no deben confundirse las palabras con los movimientos naturales que son testimonio de las pasiones, los cuales pueden ser imitados por las máquinas al igual que por los animales. Tampoco debe pensarse, como algunos antiguos, que hablen los animales aunque nosotros no entendemos su lenguaje, pues si fuese verdad, puesto que tienen órganos semejantes a los nuestros, podrían igualmente hacerse entender por nosotros tan perfectamente como por sus semejantes. Es también digno de destacar que, aunque existan diversos animales que den testimonio de más habilidad que nosotros para realizar determinadas acciones, sin embargo, se observa igualmente que carecen totalmente de ella para ejecutar otras muchas. De modo que el que sean capaces de realizar algo mejor que nosotros no nos prueba que tengan ingenio, porque en tal caso, tendrían más que ninguno de nosotros y ejecutarían cualquier acción mejor que nosotros. Por el contrario, debemos afirmar que carecen absolutamente de él y que es la Naturaleza quien obra en ellos, según la disposición de sus órganos, del mismo modo que un reloj, compuesto exclusivamente de ruedas y resortes, puede marcar las horas y

medir el tiempo con mayor precisión que nosotros a pesar de toda nuestra prudencia” (*Discurso*, 41-42)¹²⁶.

El “mecanicismo ingenuo” defendido por Descartes, y en general por todo el siglo XVII, impidió que se pudiera desarrollar un concepto complejo como el concepto de *vida*¹²⁷. Como ya señalamos, el propio mecanicismo expuesto por Descartes resultaba antitético con la idea de animal vivo y sus distintas funciones anatómico-fisiológicas. En el nuevo mundo cartesiano, todo animal es una máquina, un ser inerte incapaz de moverse por otra causa que no sea la disposición espacial de sus órganos. Descartes no ve diferencia alguna entre máquina y animal, por cuanto ambos se rigen por las mismas leyes mecánicas. Sin embargo, como apunta acertadamente Canguilhem, nos encontramos aquí, “en el límite de una explicación mecanicista. Porque los tres aspectos de la vida y del desarrollo del animal: conservación, individualización y reproducción, son la expresión de una diferencia específica entre la máquina animal y la

¹²⁶ “Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence, qui est entre les hommes et les bêtes. Car c’est une chose bien remarquable, qu’il n’y a point d’hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu’ils ne soient capables d’arranger ensemble diverses paroles, et d’en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées; et qu’au contraire, il n’y a point d’autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu’il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n’arrive pas de ce qu’ils ont faute d’organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c’est-à-dire, en témoignant qu’ils pensent ce qu’ils disent; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d’inventer d’eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d’apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu’elles n’en ont point du tout. Car on voit qu’il n’en faut que fort peu, pour savoir parler; et d’autant qu’on remarque de l’inégalité entre les animaux d’une même espèce, aussi bien qu’entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n’est pas croyable qu’un singe ou un perroquet, qui serait des plus parfaits de son espèce, n’égât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n’était d’une nature du tout différente de la nôtre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux; ni penser, comme quelques Anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n’entendions pas leur langage: car s’il était vrai, puisqu’elles ont plusieurs organes que se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu’à leurs semblables. C’est aussi une chose fort remarquable que, bien qu’il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d’industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n’en témoignent point du tout en beaucoup d’autres: de façon que ce qu’ils font mieux que nous, ne prouve pas qu’ils ont de l’esprit; car, à ce compte, ils en auraient plus qu’aucun de nous, et feraient mieux en toute chose; mais plutôt qu’ils n’en ont point, et que c’est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes: ainsi qu’on voit qu’une horloge, qui n’est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps, plus justement que nous avec toute notre prudence” (AT, VI, 57-59).

¹²⁷ Como es sabido, sólo hasta el siglo XIX, la biología se constituyó en un campo específico de conocimiento. Por otro lado, como sostiene Bitbol-Hespériès, “L’ambition parfois excessive de Descartes l’a conduit à donner des explications mécanistes de toutes les fonctions corporelles dont on avait connaissance au dix-septième siècle, alors qu’il n’en avait pas encore les moyens. Cette tentative prématurée a suscité un ensemble de conceptions du détail des processus physiologiques que les progrès ultérieurs de la connaissance scientifique ont conduit à rejeter. Le jugement que l’histoire de la médecine a en conséquence porté sur la biologie de Descartes est négatif...” (1990, 211-212).

máquina mecánica” (1975, 69). Esta diferencia, sencillamente, Descartes no la percibe. Si no se reconoce ninguna autonomía en el animal, ningún fin independiente de su propia organización física, resulta imposible, en última instancia, distinguir un animal vivo de un animal muerto¹²⁸: “Inversamente, el alma humana no tiene nada que ver con las operaciones vitales que la fisiología aristotélica refería a la parte vegetativa del alma. Esto corresponde en cambio al cuerpo-máquina... El cuerpo-máquina no tiene vida o no vive, ya que no tiene poderes, sino sólo cualidades pasivas derivadas de los modos de la extensión; no del alma, puesto que ella no participa de la nutrición, crecimiento o reproducción” (Des Chene 2004, 3)¹²⁹.

A pesar de su ineficacia práctica, como se ha dicho en más de una ocasión, el poder heurístico del mecanicismo cartesiano abrió las puertas al estudio de las ciencias de la vida, refutando definitivamente la participación del alma en las funciones y movimientos orgánicos de los seres vivos. El fundamento de dicha refutación no es otro que la crítica cartesiana a la epistemología escolástica y su método de explicación mediante formas y cualidades sustanciales.

No creo, sin embargo, como ya he tenido oportunidad de señalar, que Descartes rechace la concepción de la naturaleza animal como “animada”, es decir, como una naturaleza cuyo movimiento estaría causado por el alma, en tanto que principio vital, porque tal concepción resulte fundamentalmente “incompatible con la dualidad radical de las sustancias pensante y extensa” (Bitbol-Hespériès 1990, 29-30). El dualismo epistemológico cartesiano, que en cualquier caso es posterior a estas investigaciones, no busca establecer distinciones fisiológicas, sino establecer los fundamentos del

¹²⁸ Para Descartes, empero, un animal muere, como ocurre con cualquier artificio mecánico, “cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento”. De esta manera responde a la pregunta sobre “¿Qué diferencia hay entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto?”: “Así, pues, para evitar este error, consideramos que la muerte no ocurre nunca por ausencia del alma, sino solamente porque alguna de las principales partes del cuerpo se corrompe; y pensemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere del de un hombre muerto lo mismo que un reloj u otro autómatas (es decir, cualquier otra máquina que se mueva por sí misma) cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales fue creado, con todo lo necesario para su funcionamiento, difiere del mismo reloj o de otra máquina cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento” [“Afin donc que nous évitions cette erreur, considérons que la mort n’arrive jamais par la faute de l’âme, mais seulement parce que quelqu’une des principales parties du corps se corrompt; et jugeons que le corps d’un homme vivant diffère autant de celui d’un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c’est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu’elle est montée et qu’elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre ou autre machine, lorsqu’elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d’agir.”] (*Pasiones*, 86; AT, XI, a. 6, 330-331).

¹²⁹ Ello lleva a decir a Canguilhem, quizá injustamente, “que sólo un metafísico puede formular, sin riesgo de absurdo inicial, aunque finalmente descubierto, los principios de una biología mecanicista” (1975, 70-71).

pensamiento científico. El dualismo metafísico-epistemológico no es incompatible con el monismo psico-físico. Prueba de ello, es que su mecanicismo extremo y su fe en las leyes del movimiento físico le conducían, más bien, hacia un materialismo también en el orden del alma humana. Pero aunque no estoy convencido de que Descartes estuviera dispuesto a asumir todas las consecuencias que el paradigma mecanicista arrastraba, no creo que se le pueda recriminar, empero, el no poder hacerlo. Sea como sea, el *cogito* o mente racional no agota su concepción de la mente en tanto que compuesto del hombre. Como expondré en el capítulo siguiente, la concepción cartesiana de la mente supera las lindes del dualismo metafísico y se adentra en la unidad mente-cuerpo al tratar de las pasiones. Esta unidad, que conforma su idea de hombre verdadero, está más allá de la idea aristotélico-escolástica del hombre como un animal racional.

De cualquier forma, Descartes da un paso hacia la consolidación de una ciencia fundada en la razón, cuando en el *Discurso* trata el “problema del alma racional, la cual no puede ser explicada en forma alguna considerando el poder de la materia”. Este tema es “uno de los más importantes, pues dejando aparte el error de aquellos que niegan a Dios, el cual pienso haber refutado de modo conveniente en lo que he expuesto, no existe otro que aleje más los espíritus débiles del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de las bestias sea de la misma naturaleza que la nuestra y que, en consecuencia, no tengamos nada que temer ni esperar después de esta vida, como nada temen o esperan las moscas o las hormigas” (*Discurso*, 43)¹³⁰.

¹³⁰ “Au reste, je me suis ici un peu étendu sur le sujet de l’âme, à cause qu’il est des plus importants; car, après l’erreur de ceux qui nient Dieu, laquelle je pense avoir ci-dessus assez réfutée, il n’y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d’imaginer que l’âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que, par conséquent, nous n’avons rien à craindre, ni à espérer, après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis” (AT, VI, 59).

CAPÍTULO IV

UN COMPUESTO DE ALMA Y CUERPO

1. Introducción

Para Descartes la distinción entre un hombre y un animal no puede establecerse ciñéndose al cuerpo y su fisiología. El cuerpo, sea el de un hombre o el de un animal, es siempre una máquina que obedece y se mueve por la disposición de sus órganos, según las leyes de la mecánica. La diferencia entre hombres y animales, o entre hombres y máquinas, sólo puede establecerse por el alma, es decir, por su presencia o por su ausencia en el cuerpo-máquina. Esto significa que, en última instancia, no se puede hablar del hombre propiamente dicho, sin hacer referencia a su alma. La sola mención del cuerpo humano, sin la participación de su alma, no sería suficiente para tener una idea de lo que es el hombre, pues un cuerpo sin alma no es más que una máquina, es decir, un animal que se mueve sólo por la adecuada disposición de sus órganos. Ahora bien, hablar sólo del alma, sin hacer referencia al cuerpo, no es hablar tampoco del hombre, sino del *cogito*, es decir, de un primer principio, de una sustancia.

Por tanto, para hablar del hombre, Descartes tendrá que ocuparse, necesariamente, de la relación de ambas sustancias, de la composición alma-cuerpo que forma al hombre propiamente dicho. Habría que preguntarse, entonces, por las condiciones que hacen necesario hablar del alma en relación con el cuerpo: ¿Cuál es la situación que fuerza a Descartes a hablar de su unión después de haber llevado a cabo la distinción entre ambas sustancias? ¿A qué alma se refiere cuando habla del compuesto humano?

Por lo visto hasta ahora, la cuestión de la mente en Descartes está tan íntimamente relacionada con su fisiología, que resulta imposible hablar del paradigma cartesiano de lo mental si no es en relación con la unidad alma-cuerpo. Al comienzo mismo del *Tratado del hombre*, Descartes había afirmado que los hombres de los que se

iba a ocupar, tras definir los principios del nuevo mundo¹, estarían “compuestos por un alma y un cuerpo”. En ese tratado, sin embargo, Descartes no llega a ocuparse de la mente propiamente dicha, aunque sí propone las bases fisiológicas de su funcionamiento. Un funcionamiento, basado en la mecánica del movimiento, del que tratará nuevamente en *La Dióptrica* (1637) y en *Las pasiones del alma* (1649). Bien sea porque se hubiera extraviado una parte del documento original, bien porque realmente no desarrollara el tema, lo cierto es que Descartes compara, en el *Tratado del hombre*, la organización del cuerpo humano con “una máquina o estatua de tierra”, esto es, con un cuerpo que no es propiamente el de un *verdadero hombre*, sino el de un animal: una máquina carente de alma racional.

Otro hecho constatado, es que Descartes trata el tema del *cogito* o del alma racional en los textos referidos a la metafísica, de forma independiente a la fisiología. Sabemos que el dualismo alma-cuerpo es uno de los principios del proyecto epistemológico cartesiano, perteneciente a la fundamentación metafísica del conocimiento que lleva a cabo en, lo que se podría denominar, la primera parte de su filosofía. Ahora bien, aunque Descartes despliega la exposición de ambas cuestiones –la del cuerpo y la del *cogito*– de forma separada, su desarrollo epistemológico a partir de las *Meditaciones*, concretamente a partir de la sexta y última meditación, le conducirá inexorablemente a la íntima unión de ambas sustancias. Precisamente, en la investigación sobre la existencia y el conocimiento cierto de las cosas materiales, con la que concluye las *Meditaciones*, Descartes consigue exponer la “distinción real entre el alma y el cuerpo”, al mismo tiempo que inaugura el complejo tema de la íntima relación de ambas sustancias, que tantas objeciones y dificultades habrían de proporcionarle ya durante su vida.

En el presente capítulo voy a defender, como he sugerido antes, que sólo se puede hablar de la mente, desde el punto de vista cartesiano, en el ámbito de la estrecha relación de ambas sustancias. Pienso, junto con Clarke (2003) y otros, que el concepto de mente cartesiano no puede comprenderse exclusivamente desde la distinción entre la *res extensa* y la *res cogitans*, a la que nos tiene acostumbrados la literatura tradicional sobre filosofía de la mente. Con demasiada facilidad se olvida que el contexto en el que Descartes lleva a cabo esta distinción inicial, es el de la fundamentación metafísico-

¹ Recuérdese que el *Tratado del hombre* formaba parte, originalmente, de *El Mundo o Tratado de la Luz*.

epistemológica del conocimiento (realizada principalmente en las *Reglas*, el *Discurso*, en las *Meditaciones* y, de manera más sistemática, en los *Principios*). En dicho contexto, la distinción permite la definición del *cogito*, esto es, de un primer principio del conocimiento, pero no del concepto de mente que desarrolla en su exposición “material”, es decir, en su relación con el cuerpo (concretamente en *El tratado del hombre*, *La descripción del cuerpo humano*, *Dióptrica*, *Las pasiones del alma*) y que ocupa gran parte de su tarea científica, mucho menos investigada por los estudiosos. Sostener que la formulación del *cogito* es la definición de lo mental en Descartes, es un grave error de interpretación, que no por repetido consigue hacerse verdadero. Por decirlo así, el *cogito* sólo “se transforma” en mente cuando se establece su íntima unión con el cuerpo. De otra forma el *cogito*, pese a su importancia, no es más que un principio metafísico. Ahora bien, ¿Cómo y por qué ocurre esta “transformación”? A esta pregunta intentaré responder a continuación.

Aunque desde hace cierto tiempo se viene haciendo una revisión y valoración del pensamiento de Descartes, más acorde con su ingente producción científica, muy superior a la filosófica, descartando los numerosos prejuicios con los que se suele leer su obra y que han desdibujado su auténtico carácter², en áreas como el método científico, así como la física y la fisiología, la revisión del concepto cartesiano de la mente se había hecho esperar hasta hace poco.

2. La distinción real entre el alma y el cuerpo

Después de probar la existencia de Dios y del alma, es decir, tras establecer los fundamentos del conocimiento, Descartes se propone en la meditación sexta, como se vio en el capítulo II, examinar la posible existencia de las cosas materiales, así como la posibilidad del conocimiento cierto acerca de ellas. Su respuesta a los escépticos no se

² Clarke sostiene que “el trabajo científico de Descartes, a pesar de ser, con mucho, la mayor parte de la obra conservada del autor, se ha relegado gradualmente al respetable pero poco frecuentado terreno de la historia de la filosofía. La consecuencia de este desarrollo histórico es que la filosofía de Descartes ha desembocado en la solución estándar de los problemas planteados y las aparentes respuestas que proporcionan sus textos clásicos. Esto ha dado pie a grandes distorsiones en la interpretación cartesiana y a que en último caso la interpretación estándar sea prácticamente una caricatura del original; al mismo tiempo, y por irónico que parezca, es en esta cuestión, la naturaleza del método científico, en la que Descartes creyó haber hecho su contribución más original” (Clarke 1986, 15-16).

limita, por tanto, a la existencia de Dios y del alma, sino que incluye principalmente la posibilidad misma del conocimiento se había llegado a cuestionar³. Sin embargo, para conseguirlo, Descartes debe demostrar primero que existe una realidad física, allende a las entidades metafísicas que ha logrado establecer. Si bien es cierto que, en la meditación quinta, ya había demostrado la existencia de las cosas materiales, en tanto que objeto de la pura matemática, debe aun demostrar que tales cosas son un objeto posible para el conocimiento empírico, esto es, para el conocimiento sensible que expresa la relación del hombre con la materia.

Se trata de demostrar, en última instancia, cómo el conocimiento es posible para el hombre, en tanto que compuesto de cuerpo y alma, es decir, no sólo de manera metafísica, sino también empírica. La fundamentación y posibilidad misma del conocimiento empírico es de capital importancia, porque forma, junto con el conocimiento matemático, el conocimiento propiamente científico, que representa la auténtica ruptura del hombre moderno con el pensamiento antiguo y religioso, de la cual Descartes es uno de sus más destacados defensores.

2.1. La experiencia de sentir e imaginar

Además de la concepción clara y distinta que permite establecer la existencia de las cosas materiales como objeto de la pura matemática, es posible reconocer también la existencia de la facultad de *imaginar* que, según muestra la *experiencia*⁴, es usada en la consideración de las cosas materiales. Dicha facultad, es la que nos convence, dice Descartes, de la realidad de la materia, “pues cuando considero atentamente lo que sea la imaginación, hallo que no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente, y que, por tanto, existe” (*Meditaciones*, 61)⁵.

³ Muchos de estos escépticos modernos, denominados neo-pirrónicos, mantenían intacta su fe en Dios, mientras cuestionaban toda forma de conocimiento científico.

⁴ Sobre el concepto de “experiencia” en la ciencia cartesiana, véase Clarke 1986, cap. 2.

⁵ “...car quand je considère attentivement ce que c’est que l’imagination, je trouve qu’elle n’est autre chose qu’une certaine application de la faculté qui connaît, au corps qui lui est intimement présent, et partant qui existe” (AT, IXa, 57).

Según esta caracterización, la imaginación y la intelección pura son dos formas muy distintas de pensar. En primer lugar, la imaginación, como fuerza interior del espíritu, se diferencia de la pura intelección, por tratarse de una particular *tensión de ánimo*, que usamos cuando pensamos en las cosas corpóreas. Mediante la comparación de lo que supone imaginar y concebir dos figuras, una simple y otra compleja (como por ejemplo, un triángulo y un quiliógono), concluye Descartes que para imaginar necesito “una peculiar tensión del ánimo, de la que no hago uso para entender o concebir; y esa peculiar tensión del ánimo muestra claramente la diferencia entre la imaginación y la pura intelección o concepción” (*Meditaciones*, 62)⁶.

Esta tensión o fuerza imaginativa, por ser una manera de pensar distinta de la fuerza intelectual, no es una cualidad propia del *cogito*, sino que depende de algo diferente⁷, como bien podría ser el cuerpo al que el alma se encontraría unida, y

⁶ “...d’une particulière contention d’esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir; et cette particulière contention d’esprit montre évidemment la différence qui est entre l’imagination et l’intellection ou conception pure” (AT, IXa, 58).

Respondiendo a Burman, en 1648, sobre esta cuestión dirá: “Cuando los objetos externos actúan sobre mis sentidos y pintan su idea o más bien su figura, y la mente advierte estas imágenes que se pintan en una glándula, entonces se dice que la mente *siente*; pero cuando las imágenes no son pintadas en la glándula por las cosas externas, sino por la mente misma, que representa y forma las cosas externas en el cerebro sin estar éstas presentes, se trata de la *imaginación*; de manera que la diferencia entre la imaginación y la sensación consiste sólo en que en ésta las imágenes son pintadas por los objetos externos, que están presentes, mientras que en aquélla lo son por la mente, sin los objetos externos y como con sus ventanas cerradas. A partir de aquí resulta evidente por qué puedo imaginar un triángulo, un pentágono y cosas semejantes, pero no un quiliógono, etc. Pues como la mente puede formar fácilmente tres líneas y pintarlas en el cerebro, entonces puede inspeccionarlo fácilmente e imaginar así un triángulo, un pentágono y cosas semejantes. Pero como no puede trazar y formar así mil líneas en el cerebro, sino sólo confusamente, tampoco puede imaginar distintamente un quiliógono, sino sólo confusamente; y tan es así, que muy difícilmente podemos imaginar incluso un heptágono o un octógono... Y a partir de aquí también resulta evidente de qué modo intuimos aquellas líneas como presentes, y por qué se necesita una singular tensión del ánimo para imaginar e inspeccionar así el cuerpo” [“Quando objecta externa agunt in sensus meos, et in iis pingunt sui ideam seu potius figuram, tum mens, quando ad eas imagines quæ in glandula inde pinguntur adverit, sentire dicitur; cum vero illæ imagines in glandula non pinguntur ab ipsis rebus externis, sed ab ipsa mente, quæ, rebus externis absentibus, eas in cerebro effingit et format, tum imaginatio est; adeo ut differentia imaginationis et sensus consistat in eo tantum, quod in hoc imagines pingantur ab objectis externis, iisque præsentibus, in illa autem a mente sine objectis externis et tanquam clausis fenestris. Hinc jam clare patet, cur possim imaginari triangulum, pentangulum et similia, non autem ita chiliogonum, etc. Cum enim mens facile possit tres lineas formare in cerebro et eas depingere, potest facile illas tum inspicere, et sic imaginari triangulum, pentangulum et similia. Cum autem non ita possit mille lineolas ducere et formare in cerebro, sed confuse solum, hinc etiam non imaginatur distincte chiliogonum, sed solum confuse; et hoc ita procedit, ut difficillime possimus vel septangulum aut octogonum imaginari. Auctor qui satis imaginativus est, et ingenium suum diu in eo exercuit, potest satis distincte ea imaginari; alii vero non ita possunt. Et hinc jam etiam patet quomodo illas lineolas tanquam præsentis intueamur, quomodo singulari animi contentione opus sit ad imaginandum, et corpus ita inspicendum”] (*Meditaciones* [B], 153-154; AT, V, 162-163).

⁷ Dándole voz al *Cogito*, Descartes le hace decir “que esta fuerza imaginativa que hay en mí, en cuanto que difiere de mi fuerza intelectual, no es en modo alguno necesaria a mi naturaleza o esencia; pues, aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy: de lo que parece que puede

mediante el cual se supone que imagina las cosas corpóreas. Así lo expresa Descartes, cuando señala “que si existe algún cuerpo al que mi espíritu esté tan estrechamente unido que pueda, digámoslo así, mirarlo en su interior siempre que quiera, es posible que por medio de él imagine las cosas corpóreas” (*Meditaciones*, 62)⁸. De este modo, en el ejercicio de entender, el espíritu se vuelca sobre sí mismo, ocupándose de sus propias ideas, mientras que al imaginar, se vuelve sobre el cuerpo, para confirmar la correspondencia de las ideas provenientes del espíritu y de los sentidos.

Sin embargo, en el punto en el que nos encontramos, es decir, en uno de los eslabones intermedios de la cadena argumental que pretende demostrar la existencia de las cosas materiales, esta afirmación no pasa de ser una conjetura. En efecto, todavía no es posible “sacar, de esa idea distinta de la naturaleza corpórea que tengo en mi imaginación, argumento alguno que necesariamente concluya la existencia de un cuerpo” (*Meditaciones*, 62)⁹. Sea éste el cuerpo que sea. Para conseguirlo, antes será necesario volver a ocuparse de los sentidos, por ser a través suyo, con ayuda de la memoria, como llegan a la imaginación los sonidos, los colores, los sabores, el dolor, etc., esto es, las distintas ideas o percepciones que tenemos del mundo material. Descartes reconsidera, entonces, aquello que significa *sentir*, para ver si puede encontrar en *esta manera de pensar* un argumento que justifique la existencia de las cosas corpóreas o materiales¹⁰.

concluisse que depende de alguna cosa distinta de mî” [“...cette vertu d’imaginer qui est en moi, en tant qu’elle diffère de la puissance de concevoir, n’est en aucune sorte nécessaire à ma nature ou à mon essence, c’est-à-dire à l’essence de mon esprit; car, encore que je ne l’eusse point, il est sans doute que je demeurerais toujours le même que je suis maintenant: d’où il semble que l’on puisse conclure qu’elle dépend de quelque chose qui diffère de mon esprit”] (*Meditaciones*, 62; AT, IXa, 58).

⁸ “...si quelque corps existe, auquel mon esprit soit conjoint et uni de telle sorte, qu’il se puisse appliquer à le considérer quand il lui plaît, il se peut faire que par ce moyen il imagine les choses corporelles...” (AT, IXa, 58).

⁹ “...je ne trouve pas néanmoins que de cette idée distincte de la nature corporelle, que j’ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l’existence de quelque corps” (AT, IXa, 58).

¹⁰ “Y como percibo mucho mejor esas cosas por los sentidos, los cuales, junto con la memoria, parecen haberlas traído a mi imaginación, creo que, para examinarlas con mayor comodidad, bien estará que examine al propio tiempo qué sea sentir, y que vea si me es posible extraer alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corpóreas, a partir de las ideas que recibo en mi espíritu mediante esa manera de pensar que llamo «sentir»” [“Et d’autant que j’aperçois beaucoup mieux ces choses-là par les sens, par l’entremise desquels, et de la mémoire, elles semblent être parvenues jusqu’à mon imagination, je crois que, pour les examiner plus commodément, il est à propos que j’examine en même temps ce que c’est que sentir, et que je voie si des idées que je reçois en mon esprit par cette façon de penser, que j’appelle sentir, je puis tirer quelque preuve certaine de l’existence des choses corporelles”] (*Meditaciones*, 63; AT, IXa, 58-59).

En tres pasos que describen, de manera breve, el recorrido que ha realizado hasta este momento, en la primera parte de su filosofía, Descartes examina aquello que creía percibir por los sentidos, los motivos que le llevaron a dudar de ello y, finalmente, lo que debe creer en adelante¹¹. En vista de que uno de los pilares que sostienen la crítica cartesiana a la epistemología escolástico-aristotélica, es el rechazo de los sentidos como valedores del conocimiento, habría que preguntarse por las razones que llevan a Descartes a volver sobre ese tema. No obstante, el motivo parece bastante claro. La diferencia, entre la crítica llevada a cabo inicialmente y el examen actual a los sentidos, es que ahora no está tratando de definir ningún principio metafísico, sino que se propone establecer algo tan fundamental para la vida práctica como la posibilidad del conocimiento empírico. Los sentidos, en el orden de la metafísica racionalista o de la primera filosofía cartesiana, no podían jugar ningún papel por el escenario esencialmente matemático en el que se desenvuelve la fundamentación metafísica del conocimiento. Ahora, en referencia a las cuestiones prácticas, en las que el hombre se desenvuelve cotidianamente, los sentidos juegan un papel primordial, en tanto que es a través suyo que el hombre piensa el mundo de las cosas materiales. Descartes jamás dejó de reconocerlo así.

Sentir es, para Descartes, como he señalado antes, fundamentalmente una manera de pensar. Según la definición dada al comienzo de las *Meditaciones*, una cosa que piensa es “una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (*Meditaciones*, 26)¹². El término “pensar” incluye, por tanto, cosas tan diferentes como dudar, querer o sentir, en la que se conjugan estados mentales y procesos físicos sin discriminación alguna, siempre, claro está, que seamos *conscientes* de ello. Así lo confirma en los *Principios*, cuando dice que mediante la palabra pensar entiende “todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello...; así pues, no sólo entender, querer,

¹¹ “Primeramente recordaré las cosas que, recibidas por los sentidos, tuve antes por verdaderas, y los fundamentos en que se apoyaba mi creencia; luego examinaré las razones que me han obligado, más tarde, a ponerlas en duda. Y, por último, consideraré lo que debo creer ahora” [“Et premièrement je rappellerai dans ma mémoire quelles sont les choses que j’ai ci-devant tenues pour vraies, comme les ayant reçues par les sens, et sur quels fondements ma créance était appuyée. En après, j’examinerai les raisons qui m’ont obligé depuis à les révoquer en doute. Et enfin je considérerai ce que j’en dois maintenant croire”] (*Meditaciones*, 63; AT, IXa, 59)

¹² “Qu’est-ce qu’une chose qui pense? C’est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent” (AT, IXa, 22).

imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar” (*Principios*, a. 9, 26)¹³.

No obstante, como se verá más adelante, para Descartes, es el alma la que propiamente siente. Sólo un prejuicio nos lleva a creer que es nuestro cuerpo el que siente. Un prejuicio que ha impedido comprender, hasta ahora, la verdadera naturaleza del alma humana como cosa pensante. En efecto, “como no han tenido en cuenta que ‘por sí mismos’, *cuando se trata de una certeza metafísica*, debían entender solamente su pensamiento y, por el contrario, han estimado mejor considerar *por sí mismos* su cuerpo, el que veían con sus ojos, tocaban con sus manos y al que atribuían por error la facultad de sentir, no han conocido con distinción la naturaleza de su alma” (*Principios*, a. 12, 29)¹⁴.

2.2. Viejas creencias y prejuicios

Al examinar aquello que inicialmente había creído verdadero, lo primero que se le presenta como evidente es que sintió poseer los distintos miembros de un cuerpo, como una parte suya, e incluso, como si fuese el todo. Este cuerpo estaba en el mundo junto a otros muchos cuerpos de los que podía obtener ventajas e inconvenientes. Aquello que le resultaba benéfico era percibido con placer, mientras que lo que le resultaba inconveniente se le presentaba con desagrado o dolor. Estas sensaciones venían acompañadas de otras muchas pasiones, como el hambre, la sed, la alegría, la cólera, etc., así como por las percepciones de la extensión, de las figuras y de los movimientos, que incluían la dureza de los objetos, su calor, los colores, los olores, la luz, es decir, todo aquello que permite distinguir unas cosas de otras.

Tales sensaciones e ideas servían, según Descartes, como testimonio de la existencia de una realidad distinta al propio pensamiento. En primer lugar, porque las

¹³ “Par le mot de penser, j’entends tout ce qui se sait en nous de telle sorte que nous l’apercevons immédiatement par nous-mêmes; c’est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser” (AT, IXb, 28). Ver Rocha 2007 y Alanen 1996.

¹⁴ “...comme ils n’ont pas pris garde que, par eux lorsqu’il était question d’une certitude métaphysique, ils devaient entendre seulement leur pensée, et qu’au contraire ils ont mieux aimé croire que c’était leur corps, qu’ils voyaient de leurs yeux, qu’ils touchaient de leurs mains, et auquel ils attribuaient mal à propos la faculté de sentir, ils n’ont pas connu distinctement la nature de leur âme” (AT, IXb, 30).

sensaciones se experimentan sin nuestro consentimiento, esto es, sin que se pueda sentir un objeto real si éste se encuentra ausente, o sin que se pueda evitar su percepción si se halla al alcance de los sentidos. En segundo lugar, porque las ideas percibidas por los sentidos resultan más vívidas y distintas que las que el pensamiento finge, cuando medita o recuerda. De este modo, resultaba necesario creer que otras cosas, distintas al espíritu, producían en él esas ideas. Además, al no tener más referencia ni conocimiento de esos objetos externos, se hacía obligado pensar en la semejanza de tales ideas con sus causas.

Por otra parte, según podía recordar, había utilizado los sentidos mucho antes que la razón, por lo que necesariamente gozaban para él de mayor autoridad y convicción, al ser las ideas recibidas a través suyo, mucho más inmediatas. Ello le hizo creer firmemente que “no tenía en el entendimiento idea alguna que antes no hubiera tenido en el sentido” (*Meditaciones*, 64)¹⁵, como afirmaba el conocido principio escolástico.

Pero su principal convicción, durante esta primera época, se refería a su propio cuerpo, pues, no sin razón, creía que “este cuerpo (al que por cierto derecho llamaba «mío») me pertenecía más propia y estrictamente que otro cuerpo cualquiera. Pues, en efecto, yo no podía separarme nunca de él como de los demás cuerpos; en él y por él sentía todos mis apetitos y afecciones; y era en sus partes –y no en las de otros cuerpos de él separados– donde advertía yo los sentimientos de placer y de dolor” (*Meditaciones*, 64)¹⁶. Esta convicción no era, empero, suficiente para explicarse la relación que hay entre determinadas afecciones físicas y sus efectos en el espíritu o, a la inversa, entre lo que acontece en el espíritu y afecta al cuerpo. No basta, por ejemplo, estar convencido que cuerpo y alma están unidos para saber explicar de qué manera, después de sentir dolor, se produce en el espíritu un sentimiento de tristeza, o cómo nace en él la alegría tras sentir placer. Desde el punto de vista de lo que creía inicialmente, nada le permitía justificar tales relaciones, salvo sosteniendo que la

¹⁵ “...je me persuadais aisément que je n’avais aucune idée dans mon esprit, qui n’eût passé auparavant par mes sens” (AT, IXa, 60).

¹⁶ “Ce n’était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j’appelais mien) m’appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre. Car en effet je n’en pouvais jamais être séparé comme des autres corps; je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections; et enfin j’étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties...” (AT, IXa, 60).

naturaleza así se lo había enseñado¹⁷. La relación entre el cuerpo y el alma resultaba así, poco menos, que ininteligible. Si no se distinguen, es decir, si no se explican o “separan” las sustancias que componen al hombre y se considera qué tipo de unión media entre ellas, jamás se podrá entender no sólo cómo sentimos y porqué, sino que tampoco será posible comprender cómo se produce el conocimiento¹⁸. El alma, en este orden de creencias animistas o vitalistas, ofrece una explicación muy limitada de estas cuestiones, en particular de la fisiología y del fenómeno de la vida.

Desde nuestra infancia estamos tan acostumbrados a pensar según éstas u otras creencias semejantes, que consideramos que nuestro pensamiento es un producto natural al que se corresponde todo cuanto percibimos, de modo tal, dice Descartes, que “me parecía haber aprendido de la naturaleza todas las demás cosas que juzgaba tocante a los objetos de mis sentidos, pues advertía que los juicios que acerca de esos objetos solía hacer se formaban en mí antes de tener yo tiempo de considerar y sopesar las razones que pudieran obligarme a hacerlos” (*Meditaciones*, 64)¹⁹.

En los *Principios*, Descartes sostiene que si bien es posible tener un conocimiento claro y distinto de nuestras sensaciones, afecciones y apetitos, teniendo cuidado de tomar en cuenta solamente lo que conocemos por medio del entendimiento, ello resulta muy difícil de realizar de forma continuada, pues desde niños hemos creído “que todas las cosas que sentimos tenían existencia fuera de nuestro pensamiento y que eran enteramente semejantes a las sensaciones o a las *ideas* que habíamos tenido con

¹⁷ “Mas cuando examinaba por qué a cierta sensación de dolor sigue en el espíritu la tristeza, y la alegría a la sensación de placer, o bien por qué cierta excitación del estómago, que llamo hambre, nos produce ganas de comer, y la sequedad de la garganta nos da ganas de beber, no podía dar razones de ello, a no ser que la naturaleza así me lo enseñaba” [“Mais quand j’examinais pourquoi de ce je ne sais quel sentiment de douleur suit la tristesse en l’esprit, et du sentiment de plaisir naît la joie, ou bien pourquoi cette je ne sais quelle émotion de l’estomac, que j’appelle faim, nous fait avoir envie de manger, et la sécheresse du gosier nous fait avoir envie de boire, et ainsi du reste, je n’en pouvais rendre aucune raison, sinon que la nature me l’enseignait de la sorte...”] (*Meditaciones*, 64; AT, IXa, 60)

¹⁸ “Pues no hay, ciertamente, afinidad ni relación algunas (al menos, a lo que entiendo) entre la excitación del estómago y el deseo de comer, como tampoco entre la sensación de la cosa que origina dolor y el pensamiento de tristeza que dicha sensación produce” [“...car il n’y a certes aucune affinité ni aucun rapport (au moins que je puisse comprendre) entre cette émotion de l’estomac et le désir de manger, non plus qu’entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment”] (*Meditaciones*, 64; AT, IXa, 60).

¹⁹ “Et en même façon il me semblait que j’avais appris de la nature toutes les autres choses que je jugeais touchant les objets de mes sens, parce que je remarquais que les jugements que j’avais coutume de faire de ces objets, se formaient en moi avant que j’eusse le loisir de peser et considérer aucunes raisons qui me pussent obliger à les faire” (AT, IXa, 60).

ocasión de las mismas”²⁰. La confianza en las creencias infantiles y la certidumbre práctica que ellas ofrecen, impide, en términos generales, que se ponga en cuestión su fundamento, alcanzando de este modo juicios más ciertos y seguros.

Pero si nos equivocamos con nuestras percepciones externas, otro tanto ocurre con nuestras percepciones y sensaciones internas, hasta el punto de que incluso nuestros dolores son, en ocasiones, algo difícil de precisar²¹. Ello se debe, en gran medida, a la permanencia de los prejuicios adquiridos durante nuestra infancia, que mantienen su vigencia en nuestros pensamientos adultos. Tales prejuicios, dice Descartes, se fijan en nosotros durante una época en la que *el alma está estrechamente unida al cuerpo*, y son la principal causa de nuestros errores al realizar juicios, porque de este modo el alma

²⁰ “Así, habiendo visto un cierto color, hemos creído ver una cosa que subsistía fuera de nosotros y que era semejante a la idea que de ese color teníamos. Puesto que hemos juzgado de esta forma en tantas situaciones, ha llegado a parecernos que veíamos clara y distintamente, a causa de que estábamos acostumbrados a juzgar de esta forma; por ello, *no debe parecer extraño que algunos permanezcan hasta tal punto persuadidos de este falso prejuicio que lleguen a ser incapaces de tomar la resolución de dudar del mismo*” [“Ainsi, lorsque nous avons vu, par exemple, une certaine couleur, nous avons cru voir une chose qui subsistait hors de nous, et qui était semblable à l’idée que nous avions. Or nous avons ainsi jugé en tant de rencontres, et il nous a semblé voir cela si clairement et si distinctement, à cause que nous étions accoutumés à juger de la sorte, qu’on ne doit pas trouver étrange que quelques-uns demeurent ensuite tellement persuadés de ce faux préjugé, qu’ils ne puissent pas même se résoudre à en douter”] (*Principios*, 62; AT, IXb, 55).

²¹ “67. *Frecuentemente llegamos a equivocarnos al juzgar que sentimos dolor en alguna parte de nuestro cuerpo*. Idéntica prevención se ha producido respecto de todas las otras sensaciones, incluidas la sensación del cosquilleo y la del dolor. Es así, pues aunque no hayamos creído que haya existido fuera de nosotros en los objetos exteriores cosas semejantes al cosquilleo o al dolor que sentíamos, sin embargo no hemos llegado a considerar estas sensaciones como ideas que solamente estaban en nuestra alma; por el contrario, hemos creído que estaban en nuestras manos, en nuestros pies o bien en otras partes de nuestro cuerpo. Todo ello sin que haya razón alguna que nos obligue a creer que el dolor que sentimos, por ejemplo, en el pie sea alguna cosa fuera de nuestro pensamiento, ni que la luz que pensamos ver en el Sol sea en el Sol tal y como es en nosotros. Es más, si algunos aún se dejan persuadir por una opinión tan falsa, sólo es a causa de que hacen un gran caso de juicios que han realizado siendo niños y que no son capaces de olvidar para realizar otros más sólidos” [“67. Que souvent même nous nous trompons en jugeant que nous sentons de la douleur en quelque partie de notre corps. / La même prévention a eu lieu en tous nos autres sentiments, même en ce qui est du chatouillement et de la douleur. Car, encore que nous n’ayons pas cru qu’il y eût hors de nous dans les objets extérieurs des choses qui fussent semblables au chatouillement ou à la douleur qu’ils nous faisaient sentir, nous n’avons pourtant pas considéré ces sentiments comme des idées qu’étaient seulement en notre âme; mais nous avons cru qu’ils étaient dans nos mains, dans nos pieds, et dans les autres parties de notre corps: sans que toutefois il y ait aucune raison qui nous oblige à croire que la douleur que nous sentons, par exemple, au pied soit quelque chose hors de notre pensée qui soit dans notre pied, ni que la lumière que nous pensons voir dans le soleil soit dans le soleil ainsi qu’elle est en nous. Et si quelques-uns se laissent encore persuader à une si fausse opinion, ce n’est qu’à cause qu’ils font si grand cas des jugements qu’ils ont faits lorsqu’ils étaient enfants, qu’ils ne sauraient les oublier pour en faire d’autres plus solides, comme il paraîtra encore plus manifestement par ce qui suit”] (*Principios*, 63; AT, IXb, 55).

sólo atiende a las percepciones que impresionaban al cuerpo, sin considerar si tales sensaciones sólo pertenecen al alma o a otra cosa distinta²².

La estrecha unión del alma con el cuerpo, a la que aquí se hace mención, representa en este punto la epistemología de sentido común basada en la hegemonía y autoridad de los sentidos, que hace de ellos la “medida de lo cognoscible”. El alma racional, el pensamiento bajo al dominio de las percepciones sensibles, ve de esta forma sometida y mermada su capacidad de hacer juicios verdaderos y de alcanzar conocimientos ciertos. De este modo, sostiene Descartes, “hemos sido fuertemente prevenidos con otros mil prejuicios que *hemos recibido en nuestra creencia antes de que fuésemos capaces de usar correctamente de nuestra razón*. Es más, en vez de pensar que habíamos formulado estos juicios durante una época de nuestra vida en la que no éramos capaces de juzgar correctamente, y que, *en consecuencia, estos juicios podían ser falsos en vez de ser verdaderos*, los hemos asumido como si fuesen ciertos; *tan ciertos*, como si hubiésemos tenido un conocimiento distinto por medio de nuestros sentidos; es más, no hemos dudado más de ellos de lo que hubiésemos si hubiesen sido *nociones comunes*” (*Principios*, 66-67)²³.

²² Descartes insiste en que “durante los primeros años de nuestra vida, estando nuestra alma tan unida a nuestro cuerpo que sólo prestaba atención a lo que producía impresiones en nuestro cuerpo, aún no consideraba si esas impresiones eran causadas por cosas que existían fuera de ella, sino que solamente sentía dolor cuando el cuerpo era alcanzado por ellas, o bien sentía placer cuando le prestaban utilidad, o bien, *si eran tan ligeras que* el cuerpo no llegaba a sentir comodidad o incomodidad *que fuera importante para su conservación*, tenía sensaciones tales como las que se denominan gusto, olor, sonido, calor, frío, luz, color, y otras semejantes que *verdaderamente* no nos representan nada que exista fuera de nuestro pensamiento, pero que son diversas según los distintos *movimientos que acontecen en todos los lugares de nuestro cuerpo hasta alcanzar el cerebro en aquel punto al que el alma está especialmente vinculada y unida*. Al mismo tiempo también percibía magnitudes, figuras y movimientos que no tomaba como sensaciones, sino como cosas o bien como *propiedades* de ciertas cosas que le parecían existir o, al menos, poder existir fuera de sí, aun cuando aún no se percatara de esa diferencia” [“...pendant les premières années de notre vie, que notre âme était si étroitement liée au corps, qu’elle ne s’appliquait à autre chose qu’à ce qui causait en lui quelques impressions, elle ne considérait pas encore si ces impressions étaient causées par des choses qui existassent hors de soi, mais seulement elle sentait de la douleur, lorsque le corps en était offensé, ou du plaisir, lorsqu’il en recevait de l’utilité, ou bien, si elles étaient si légères que le corps n’en reçut point de commodité, ni aussi d’incommodité qui fut importante à sa conservation, elle avait des sentiments tels que sont ceux qu’on nomme goût, odeur, son, chaleur, froid, lumière, couleur, et autres semblables, qui véritablement ne nous représentent rien qui existe hors de notre pensée, mais qui sont divers selon les diversités qui se rencontrent dans les mouvements qui passent de tous les endroits de notre corps jusqu’à l’endroit du cerveau auquel elle est étroitement jointe et unie. Elle apercevait aussi des grandeurs, des figures et des mouvements, qu’elle ne prenait pas pour des sentiments, mais pour des choses, ou des propriétés de certaines choses, qui lui semblaient exister, ou du moins pouvoir exister hors de soi, bien qu’elle n’y remarquât pas encore cette différence”] (*Principios*, 65-67; AT, IXb, 58).

²³ “Et nous avons été par ce moyen si fort prévenus de mille autres préjugés, que, lors même que nous étions capables de bien user de notre raison, nous les avons reçus en notre créance; et au lieu de penser que nous avions fait ces jugements en un temps que nous n’étions pas capables de bien juger, et par conséquent qu’ils pouvaient être plutôt faux que vrais, nous les avons reçus pour aussi certains que si

La propia experiencia, no obstante, se encarga de poner en cuestión la credibilidad otorgada a los sentidos, pues numerosas son las ocasiones en las que los juicios basados en las percepciones externas e internas se revelaban como falsos. Descartes recurre, entonces, a la duda hiperbólica para llevar a cabo la tarea de dismantlar el sólido entramado de nuestros prejuicios. Así, a la incertidumbre de los sentidos, añadió dos argumentos generales que le permitieran cuestionar todo lo que hasta ese momento había creído. Por un lado, supuso la posible indiferencia entre las percepciones de la vigilia y del sueño, y por otro, fingiendo no conocer a Dios, consideró que estaba por naturaleza constituido de tal modo que, hasta en las cosas que parecían más verdaderas, se engañaba. Esta tarea de demolición epistemológica de “la verdad de las cosas sensibles” no resultó muy difícil, dice Descartes, “pues como la naturaleza parecía conducirme a muchas cosas de que la razón me apartaba, juzgué que no debía confiar mucho en las enseñanzas de esa naturaleza” (*Meditaciones*, 65)²⁴.

Pendiente aún de demostrar la existencia de las cosas materiales, no se puede concluir, por tanto, que las percepciones fueran efecto de cosas externas a quien las percibe, pues bien pudiera ocurrir que existiera en el alma alguna facultad que las produjera.

2.3. *La existencia de las cosas materiales*

Una vez traspasado el umbral de la duda que precede al conocimiento cierto; establecida, por tanto, la existencia de Dios y del alma, y en vía de reestablecer el valor de nuestras percepciones sensibles, señala Descartes que, si bien no hay que “admitir, temerariamente, todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos”, tampoco tenemos “que dudar de todas ellas en general” (*Meditaciones*, 65;)²⁵. De este modo, dando un

nous en avons eu une connaissance distincte par l'entremise de nos sens, et n'en avons non plus douté que s'ils eussent été des notions communes” (AT, IXb, 59).

²⁴ “Car la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournait, je ne croyais pas me devoir confier beaucoup aux enseignements de cette nature” (AT, IXa, 61).

²⁵ “Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute” (AT, IXa, 61).

primer paso hacia la conclusión buscada, según el principio de concepción clara y distinta, que posibilita la certeza necesaria para el conocimiento, Descartes establece su polémica distinción entre el pensamiento puro (*res cogitans*) y la materia extensa (*res extensa*). Esta distinción, busca no sólo separar definitivamente los pensamientos confusos o falsos de los conocimientos verdaderos, sino principalmente liberar la mente racional del yugo de los sentidos. La distinción dualista metafísica está, para Descartes, estrecha e indisolublemente relacionada con la fundamentación epistemológica del conocimiento. No debe llamarnos a engaño, sin embargo, el estilo literario y filosófico de Descartes. Resulta de una ingenuidad imperdonable creer que la ficción metafísica que está proponiendo es la descripción de una supuesta realidad empírica en la que él cree; o, dicho más brevemente, que su distinción metafísica sea también una distinción empírica. Descartes habla aquí como metafísico no como fisiólogo. Desatender este importante aspecto de su discurso filosófico, es decir, prescindir de la complejidad teórica que acompaña la distinción entre el pensamiento puro y la materia extensa, nos lleva inexorablemente al trillado camino de las interpretaciones tradicionales de Descartes, con que dan comienzo la mayoría de los manuales de filosofía de la mente. La lectura exhaustiva de la obra cartesiana, nos librará de los peligros que conlleva una *lectura ingenua*.

El uso de la primera persona para hacer hablar al *cogito* es un ardid literario, perfectamente legítimo, que permite el desarrollo dramático de esa fábula cartesiana, que apareció por primera vez en el *Discurso del método* y que se convirtió rápidamente en el eje expositivo de su pensamiento filosófico. Basta con imaginar la escena. El *cogito*, como parte del pequeño *dramatis personae* cartesiano, es lo único humano que ha quedado después de la destrucción del mundo aristotélico y escolástico. Sólo quedan él, como pensamiento racional, y Dios, con la garantía de que no engaña. Se trata, pues, de reconstruir el mundo bajo otras premisas, bajo otras leyes diferentes. Unas leyes pertenecientes a las matemáticas y a la mecánica. Pero primero es necesario distinguir la especificidad del *cogito* frente a la *posible* especificidad de la materia; probar, en última instancia, que no todo ha sido destruido, que las cosas materiales o corpóreas que nuestra imaginación y nuestros sentidos nos enseñan no son completamente falsas, que no son, pues, un simple producto de nuestra alma.

Así planteadas las cosas, el *cogito* desarrolla a continuación su monólogo fundamental: “En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con

poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es diferente de la otra, ya que, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, pueden darse separadamente, y entonces ya no importa cual sea la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes. Por lo tanto, como sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar. Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré en seguida) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa –y no extensa–, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa –y no pensante–, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él” (*Meditaciones*, 65-66)²⁶.

Aunque se haga alusión a ellos, en el anterior “monólogo”, realmente no hay aún ni cuerpos ni almas sobre el escenario. Lo que se anticipa, a las sombras que lo cubren todo, es una distinción primera entre la *res cogitans* y la *res extensa*, es decir una distinción entre *sustancias* que hasta ese momento estaban ligadas y confundidas en el pensamiento occidental. No se está diciendo, en realidad, que nuestras mentes son distintas de nuestros cuerpos y que éstas pueden actuar y deambular, independientemente de cualquier forma orgánica, en el mundo físico. Descartes no creía en espíritus, como sí era el caso de muchos de sus interlocutores, como su

²⁶ “Et premièrement, parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l’une est distincte ou différente de l’autre, parce qu’elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute puissance de Dieu; et il n’importe pas par quelle puissance cette séparation se fasse, pour m’obliger à les juger différentes. Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j’existe, et que cependant je ne remarque point qu’il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l’essence ou la nature n’est que de penser. Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j’aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint; néanmoins, parce que d’un côté j’ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d’un autre j’ai une idée distincte du corps, en tant qu’il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c’est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu’elle peut être ou exister sans lui” (AT, IXa, 62).

contemporáneo Henry More²⁷, con quien mantuvo una interesante polémica acerca del espacio infinito y del vacío.

Lo que se está produciendo en este punto de la exposición cartesiana, es más bien una distinción metafísica, en la que se pone en juego el término “sustancia”²⁸, expresado en los *Principios*, según el cual una sustancia es “una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir”. Por supuesto, sólo Dios tiene la capacidad de alcanzar plenamente este sentido, por cuanto él es el único que no tiene necesidad sino de sí mismo para existir; todo lo demás no puede existir ni conservarse sin su concurso. Esto significa que no debe aplicarse a las criaturas el término “sustancia” en este mismo sentido divino. Por otra parte, en el orden de las criaturas, hay que distinguir lo que es realmente una sustancia de lo que es un simple atributo, por cuanto las sustancias son aquellas que requieren de la participación directa de Dios, y las cualidades o atributos requieren de la existencia de las sustancias propiamente dichas (*Principios*, 52; AT, IXb, 47).

Definido el sentido de “sustancia”, resulta posible hablar de ella tanto en referencia al alma como en referencia al cuerpo, para dar a entender que ambas “pueden existir sin la ayuda de cosa alguna creada”. Sin embargo, en su respuesta a Arnauld (ver el apartado 3.4, más abajo), en el capítulo de las *Objeciones*, Descartes admitirá que, bajo circunstancias especiales, las sustancias se relacionan entre sí como *sustancias incompletas*, es decir, como sustancias que tienen una relación de dependencia mutua²⁹. Estas circunstancias especiales son aquellas en las que se piensan las sustancias, en referencia al hombre. Lejos de considerarlo como una contradicción, considero que aquí se destaca que el dualismo metafísico no es equivalente, en modo alguno, al dualismo psicofísico reiteradamente repetido por las interpretaciones que se hacen de Descartes. Cuando habla del hombre, es decir, de la unión sustancial entre el alma y el cuerpo, Descartes morigeró su radicalismo metafísico. De este modo, se puede llegar a decir que si desde el punto de vista metafísico Descartes es un *dualista*, desde la perspectiva empírica y práctica se comporta como un *monista* (ver 3.2).

²⁷ Para estudiar la polémica entre Descartes y More, ver la traducción de la correspondencia entre ambos que José Luis González Recio, publicará en breve.

²⁸ Posteriormente volveré sobre esta cuestión. En contra de la idea de *forma sustancial* y de la concepción que se tiene de que el alma mueve el cuerpo según el principio de causalidad físico, en el que un objeto empuja a otro objeto, Descartes dirá que es el concepto de sustancia el que nos ayudará a comprender la manera en que se relaciona la mente y el cuerpo.

²⁹ *Meditaciones*, 182; AT, IXa, 173.

Ahora bien, Descartes señala algo importante, en el sentido de que para saber que una sustancia existe, “es decir, si en el presente está en el mundo, no basta con que sea una cosa que existe para que la conozcamos, pues esto no nos descubre nada que excite algún conocimiento particular en nuestro pensamiento. Es preciso, además de esto, que tenga algunos atributos que podamos observar; cualquier atributo basta para tal efecto, a causa de que una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener atributo alguno, ni propiedades o cualidades. Por ello, cuando se conoce algún atributo, se tiene razón para concluir que lo es de alguna sustancia y que esta sustancia existe” (*Principios*, 52-53)³⁰. Una sustancia no es, por ello, una pura entidad imaginaria sin atributos que testifiquen su existencia. A cada sustancia le corresponde un atributo principal, siendo el atributo del alma el pensamiento y el del cuerpo la extensión. Esto ocurre así porque todo lo que pueda atribuirse al cuerpo o al alma, presupone de manera necesaria la extensión o el pensamiento, es decir, depende de cada sustancia. Por ejemplo, cuando se concibe una figura o un movimiento, siempre estamos presuponiendo su pertenencia a un cuerpo o a un espacio extenso. Lo mismo sucede con la imaginación, la sensibilidad o la voluntad, que no pueden ser concebidas sin la cosa que piensa (*Principios*, 53)³¹.

La distinción real entre ambas sustancias supondrá, sin embargo, algunas dificultades importantes para Descartes. Caterus objetará a Descartes que su distinción no es una distinción real entre sustancias, sino una distinción modal o formal (ver 3.1). De acuerdo con esta objeción, Descartes no podría llevar a cabo una distinción real y pretender luego, sin caer en una contradicción, hablar de una *unión sustancial* entre el alma y el cuerpo. A esta dificultad viene a añadirse la cuestión, que señalaba Gilson, de acuerdo con la cual, Descartes parece proclamar la íntima unión entre el cuerpo y el alma, al mismo tiempo que pretende establecer su distinción.

³⁰ “Mais lorsqu’il est question de savoir si quelqu’une de ces substances existe véritablement, c’est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n’est pas assez qu’elle existe en cette façon pour faire que nous l’apercevions; car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée. Il faut, outre cela, qu’elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer; et il n’y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l’une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucun attribut, ni propriété ou qualité: c’est pourquoi, lorsqu’on en rencontre quelqu’un, on a raison de conclure qu’il est l’attribut de quelque substance, et que cette substance existe” (AT, IXb, 47).

³¹ “Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n’est en une chose étendue, ni de mouvement, qu’en un espace qui est étendu; ainsi l’imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d’une chose qui pense, que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l’étendue sans figure ou sans mouvement, et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste” (AT, IXb, 48).

Pero esto supondría anticiparse a la conclusión a la que todavía no se ha llegado. Lo que se ha dicho en la distinción real entre el cuerpo y el alma, es que aunque el alma esté *probablementement* unida de forma estrecha a un cuerpo, la idea clara y distinta que se tiene de ella, permite concluir que es una *cosa pensante y no extensa*, mientras que el cuerpo es una *cosa extensa y no pensante*. ¡Pero todavía no se está hablando del hombre! El argumento cartesiano, que intenta demostrar la existencia de las cosas corpóreas, no ha concluido aún. Difícilmente puede creerse, como señala Gilson, que la demostración de la existencia de las cosas materiales puede servir para justificar la distinción entre el alma y el cuerpo, ya que ésta es anterior a la demostración de la existencia de las cosas corpóreas. Es necesario, por tanto, hilar muy fino en este punto, si no queremos perder el hilo de la argumentación cartesiana.

Como señalaba al comienzo de la meditación sexta, la *experiencia* permitía reconocer, además del pensamiento puro, ciertas formas de pensar especiales, distintas del *cogito*, “como son las de imaginar y sentir, sin las cuales puedo muy bien concebirme por completo, clara y distintamente, pero, en cambio, ellas no pueden concebirse sin mí, es decir, sin una substancia inteligente en las que estén ínsitas. Pues la noción que tenemos de dichas facultades, o sea (para hablar en términos de la Escuela), su concepto formal, incluye de algún modo la intelección: por donde concibo que las tales son distintas de mí; así, como las figuras, los movimientos, y demás modos o accidentes de los cuerpos, son distintos de los cuerpos mismos que los soportan” (*Meditaciones*, 66)³².

La complejidad de la argumentación cartesiana, que ha provocado que muchos de sus lectores se hayan desviado de su sentido inicial, se debe a su original estilo literario, al que no parecían estar demasiado habituados algunos filósofos modernos³³, y a que el filósofo pasa insensiblemente de una perspectiva matemática a otra empírica o material. Por supuesto, desde el punto de vista matemático, las figuras y los

³² “Davantage, je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d’imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c’est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées. Car dans la notion que nous avons de ces facultés, ou (pour me servir des termes de l’École) dans leur concept formel, elles enferment quelque sorte d’intelligence: d’où je conçois qu’elles sont distinctes de moi, comme les figures, les mouvements, et les autres modes ou accidents des corps, le sont des corps mêmes qui les soutiennent” (AT, IXa, 62).

³³ Tener un estilo literario original no es una característica exclusiva de Descartes. En general, todos los grandes filósofos, han sido grandes escritores. Sin embargo, contemporáneos suyos, como Gassendi, cayeron en la interpretación literal de sus ideas. No es de extrañar el desprecio con el que Descartes responde a sus objeciones.

movimientos son accidentes de la materia, del mismo modo que las distintas formas de pensar, como imaginar y sentir, son accidentes del pensamiento puro. Pero desde la perspectiva de la experiencia sensible, todos los accidentes o formas incluyen alguna forma de la materia o algún modo de la intelección, sin que se puedan separar.

Precisamente, es la facultad de sentir la que abre la vía a la justificación de las cosas materiales y, en particular, a la unión con el cuerpo, al que debe estar ligada el alma, pues esta “facultad pasiva de sentir, esto es, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles”, resultaría “inútil y ningún uso podría hacer de ella, si no hubiese, en mí o en algún otro, una facultad activa, capaz de formar y producir dichas ideas. Ahora bien: esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que yo no soy más que una cosa que piensa, pues no presupone mi pensamiento, y además aquellas ideas se me presentan a menudo sin que yo contribuya en modo alguno a ello, y hasta a despecho de mi voluntad: por lo tanto, debe estar necesariamente en una substancia distinta a mí mismo, en la cual esté contenida formal y eminentemente... toda la realidad que está objetivamente en las ideas que dicha facultad produce. Y esa substancia será, o bien un cuerpo (es decir, una naturaleza corpórea, en la que está contenido formal y efectivamente todo lo que está en las ideas objetivamente o por representación) o bien Dios mismo, o alguna criatura más noble que el cuerpo, en donde está contenido eminentemente eso mismo” (*Meditaciones*, 66-67)³⁴.

No siendo Dios falaz, como ya se ha demostrado, no será Él, ni ningún otro intermediario suyo, esa *sustancia activa* encargada de producir esas ideas o imágenes que percibe nuestra facultad de sentir. Si así fuera, alega Descartes, Dios nos habría provisto de alguna facultad que nos permitiera reconocerlo, y no ha sido así. Antes al contrario, nos ha dotado con “una fortísima inclinación a creer que las ideas me son enviadas por las cosas corpóreas”. De este modo, concluye Descartes, “mal se

³⁴ “De plus, il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c’est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles; mais elle me serait inutile, et je ne m’en pourrais aucunement servir, s’il n’y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu’une chose qui pense, vu qu’elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j’y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré; il faut donc nécessairement qu’elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment (comme je l’ai remarqué ci-devant). Et cette substance est ou un corps, c’est-à-dire une nature corporelle, dans laquelle est contenu formellement et en effet tout ce qui est objectivement et par représentation dans les idées; ou bien c’est Dieu même, ou quelqu’autre créature plus noble que le corps, dans laquelle cela même est contenu éminemment” (AT, IXa, 63).

entendería cómo puede [Dios] no ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas” (*Meditaciones*, 67)³⁵.

2.4. *Lo que la naturaleza nos enseña*

Si bien la demostración cartesiana, llevada a cabo aquí, no hace de los sentidos unos compañeros más fiables para recorrer el camino del conocimiento, siendo que “este modo de percibir es a menudo oscuro y confuso”, tanto desde el punto de vista general de las matemáticas como desde la perspectiva particular de la experiencia empírica, es posible reconocer por ellos la existencia de las cosas corpóreas y corregir nuestras percepciones, pues “aún siendo muy dudosas e inciertas, con todo eso, creo poder concluir que poseo los medios para conocerlas con certeza, supuesto que Dios no es falaz, y que, por consiguiente, no ha podido ocurrir que exista alguna falsedad en mis opiniones sin que me haya sido otorgada a la vez alguna facultad para corregirla” (*Meditaciones*, 67)³⁶.

Por tanto, del mismo modo que Dios no es engañador, tampoco aquello que la naturaleza nos enseña debe resultar enteramente dudoso. A pesar de la incertidumbre

³⁵ “Or, Dieu n’étant point trompeur, il est très manifeste qu’il ne m’envoie point ces idées immédiatement par lui-même, ni aussi par l’entremise de quelque créature, dans laquelle leur réalité ne soit pas contenue formellement, mais seulement éminemment. Car ne m’ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais qu’au contraire une très grande inclination à croire qu’elles me sont envoyées ou qu’elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l’excuser de tromperie, si en effet ces idées partaient ou étaient produites par d’autres causes que par des choses corporelles. Et partant il faut confesser qu’il y a des choses corporelles qui existent” (AT, IXa, 63).

En los *Principios* expresa la misma idea, cuando afirma que “puesto que Dios no nos engaña en modo alguno por cuanto ello repugna a su naturaleza, tal y como ya se ha hecho notar, debemos concluir que existe una substancia extensa en longitud, latitud y profundidad, que existe en el presente en el mundo con todas las propiedades que manifestamente conocemos que le pertenecen. Esta substancia extensa es lo que propiamente denominamos cuerpo o la substancia de las cosas materiales” [“Or, puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature, comme il a été déjà remarqué, nous devons conclure qu’il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu’on nomme proprement le corps, ou la substance des choses matérielles”] (*Principios*, 71-72; AT, IXb, 63-64).

³⁶ “...il est certain qu’encore qu’elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois de cela seul que Dieu n’est point trompeur, et que par conséquent il n’a point permis qu’il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions, qu’il ne m’ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j’ai en moi les moyens de les connaître avec certitude” (AT, IXa, 63-64).

que le es propia, “algo de verdad hay en todo lo que la naturaleza me enseña, pues por «naturaleza», considerada en general, no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, o el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas, y por «mi» naturaleza, en particular, no entiendo otra cosa que la ordenada trabazón que en mí guardan todas las cosas que Dios me ha otorgado” (*Meditaciones*, 67-68)³⁷.

Desde esta perspectiva, la enseñanza más inmediata y cierta que la naturaleza nos ofrece es la existencia de nuestro propio cuerpo y la íntima relación que une al alma con él, pues “lo que esa naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuerto cuando siento dolor, y que necesita comer y beber cuando siento hambre o sed, etcétera. Y, por tanto, no debo dudar de que hay en ello algo de verdad” (*Meditaciones*, 68)³⁸.

A pesar de su oscuridad e incertidumbre, tales *modos confusos de pensar*, como el hambre, la sed o el dolor, productos de la unión entre el alma y el cuerpo, son una prueba incontestable no sólo de que tenemos un cuerpo, sino de que estamos unidos a él íntimamente: “Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla de espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella” (*Meditaciones*, 68)³⁹.

³⁷ “Et premièrement il n’y a point de doute que tout ce que la nature m’enseigne contient quelque vérité. Car par la nature, considérée en général, je n’entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l’ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n’entends autre chose que la complexion ou l’assemblage de toutes les choses que Dieu m’a données” (AT, IXa, 64).

³⁸ “Or il n’y a rien que cette nature m’enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j’ai un corps, qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j’ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu’il n’y ait en cela quelque vérité” (AT, IXa, 64).

³⁹ “La nature m’enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu’un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela

También en el *Discurso*, Descartes se había referido a la manera en la que el alma debía estar unida al cuerpo, rechazando la imagen del “piloto en un navío”, con la que se solía representar desde los griegos la relación alma-cuerpo⁴⁰. Añadiendo que el alma racional, al no poder ser explicada desde el punto de vista de la materia, es decir, mediante las propiedades de la extensión (“longitud, anchura y profundidad”), “debe ser expresamente creada, no bastando que esté alojada en el cuerpo tal y como un piloto en su navío, a no ser acaso para mover sus miembros; más bien es preciso que esté unida y más íntimamente con él para tener, además, sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componer así *un verdadero hombre*”⁴¹.

Por otra parte, al tratarse de una sustancia enteramente distinta del cuerpo, como lo ha demostrado en la formulación de la *res cogitans*, así como en la distinción entre el hombre y los animales, con la que rechaza el carácter de principio vital que tenía en el pensamiento aristotélico, el alma no puede morir con el cuerpo, por cuanto “no conozco

n’était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu’une chose qui pense, mais j’apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l’union et comme du mélange de l’esprit avec le corps” (AT, IXa, 64).

En este mismo sentido se expresa en los *Principios*, respondiendo a la pregunta sobre la forma en que sabemos que el alma está unida al cuerpo: “También debemos concluir que un cuerpo está más estrechamente unido a nuestra alma de lo que pueden estarlo todos los otros cuerpos existentes en el mundo, porque percibimos claramente que el dolor y otras diversas sensaciones nos sobrevienen sin que las hayamos previsto y que nuestra alma, *en virtud de un conocimiento que es natural a la misma*, juzga que estas sensaciones no proceden de ella sola, en tanto que es cosa pensante, sino en tanto que está unida a una cosa extensa que se mueve en virtud de *la disposición de sus órganos* y que, propiamente, denominamos el cuerpo de un hombre” [“Nous devons conclure aussi qu’un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus, et que notre âme, par une connaissance qui lui est naturelle, juge que ces sentiments ne procèdent point d’elle seule, en tant qu’elle est une chose qui pense, mais en tant qu’elle est unie à une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, qu’on nomme proprement le corps d’un homme”] (*Principios*, 72-73; AT, IXb, 64).

⁴⁰ La expresión “como un piloto en su navío” es usada por Aristóteles en el tratado *Acerca del alma* (412b27-413a7). Para un estudio más detallado sobre el uso de la analogía entre el alma y un piloto en Aristóteles y en la filosofía griega, ver (Tracy 1982). Imputar a Descartes la invención del mito del “fantasma en la máquina” (Ryle 1949), sugiere que comparte aquello que rechaza expresamente aquí, esto es, que el alma está en el cuerpo como un piloto en su navío. Baker-Morris (2002) acusa a Ryle de ser el creador de “el mito del mito del fantasma en la máquina”.

⁴¹ El subrayado es nuestro. Unas páginas antes, Descartes afirma que el alma es “aquella parte distinta del cuerpo cuya naturaleza... no consistía sino en pensar”, añadiendo que únicamente después de suponer “que Dios creó un alma racional y la unió al cuerpo”, es posible identificar en este cuerpo humano “todas las funciones racionales” [“...que notre âme, c’est-à-dire, cette partie distincte du corps dont il a été dit ci-dessus que la nature n’est que de penser... Dieu créât une âme raisonnable, et qu’il la joignît à ce corps...”] (*Discurso*, 34; AT, VI, 45-46).

otras causas que puedan destruirla, es natural pensar que es inmortal” (*Discurso*, 43; AT, VI, 59-60)⁴².

Además de la existencia del propio cuerpo y de su íntima unión con el alma, la naturaleza nos enseña “que existen otros cuerpos en torno mío, de los que debo perseguir algunos, y evitar otros”, pues aunque nuestras percepciones no siempre sean ciertas y guarden una equívoca correspondencia con la realidad, debo concluir “con razón que, en los cuerpos de donde proceden tales diversas percepciones de los sentidos, existen las correspondientes diversidades”, que ellos nos muestran. De este modo, “por serme agradables algunas de esas percepciones, y otras desagradables, infiero con certeza que mi cuerpo (o, por mejor decir, yo mismo, en cuanto que estoy compuesto de cuerpo y alma) puede recibir ventajas e inconvenientes varios de los demás cuerpos que lo circundan” (*Meditaciones*, 68)⁴³.

Con el propósito de distinguir aquellos hábitos inveterados y desconsiderados de juzgar, como son nuestros prejuicios infantiles y nuestras creencias heredadas de sentido común, de aquello que la naturaleza nos enseña con verdad, Descartes hace una definición más ajustada de lo que expresa cuando dice que “la naturaleza «me enseña» algo”, esto es, que soy, en tanto que humano, un compuesto de espíritu y cuerpo.: “Pues tomo aquí «naturaleza» en un sentido más estricto que cuando digo que es la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado, ya que esa reunión abarca muchas cosas que pertenecen sólo al espíritu (así por ejemplo, la noción verdadera de que lo ya hecho no puede no haber sido hecho, y muchas otras semejantes, que conozco por la luz natural sin ayuda del cuerpo), y otras que sólo pertenecen al cuerpo, y que tampoco caen aquí bajo el nombre de «naturaleza» (como la cualidad que tiene el cuerpo de ser pesado, y

⁴² En la objeción segunda, Mersenne reprocha a Descartes no haber sabido demostrar la inmortalidad del alma. Aunque en la primera edición de las *Meditaciones*, según se deduce de su título original, Descartes se proponía tratar el tema de la inmortalidad del alma, en realidad no se ocupó de ello, sino en muy segundo término, por detrás de la distinción entre el alma y el cuerpo. Ver 3.2 más abajo

⁴³ “Outre cela, la nature m’enseigne que plusieurs autres corps existent autour du mien, entre lesquels je dois poursuivre les uns et fuir les autres. Et certes, de ce que je sens différentes sortes de couleurs, d’odeurs, de saveurs, de sons, de chaleur, de dureté, etc., je conclus fort bien qu’il y a dans les corps, d’où procèdent toutes ces diverses perceptions des sens, quelques variétés qui leur répondent, quoique peut-être ces variétés ne leur soient point en effet semblables. Et aussi, de ce qu’entre ces diverses perceptions des sens, les unes me sont agréables, et les autres désagréables, je puis tirer une conséquence tout à fait certaine, que mon corps (ou plutôt moi-même tout entier, en tant que je suis composé du corps et de l’âme) peut recevoir diverses commodités ou inconvénients des autres corps qui l’environnent” (AT, IXa, 64-65).

otras tales, a las que tampoco me refiero ahora). Hablo aquí sólo de las cosas que Dios me ha dado, en cuanto estoy compuesto de espíritu y cuerpo” (*Meditaciones*, 69)⁴⁴.

Una vez comprobada la existencia de las cosas materiales y establecidas las leyes físicas del movimiento a las que responden los cuerpos en un mundo completamente nuevo, es decir, un mundo liberado de formas sustanciales y de cualidades ocultas⁴⁵, el sujeto cartesiano puede reconocer, por fin, que algo de verdad hay en todo lo que la naturaleza enseña al hombre, en tanto compuesto de alma y cuerpo.

Vemos pues, que, para Descartes, la naturaleza del hombre es, en última instancia, una composición dual e íntima de alma y cuerpo. Es dicha composición la que, en virtud de las diversas percepciones, enseña “a evitar lo que me causa sensación de dolor, y a procurar lo que me comunica alguna sensación de placer”. Esto significa que, en la justificación del conocimiento empírico, resulta fundamental la unión sustancial. Sin embargo, no es a esta doble constitución a la que le corresponde inferir la verdad o el conocimiento cierto, pues “pertenece al solo espíritu, y no al compuesto de espíritu y cuerpo, conocer la verdad acerca de las cosas” (*Meditaciones*, 69)⁴⁶. Las percepciones sensoriales sólo son útiles para diferenciar aquellas cosas que nos resultan beneficiosas, de aquellas que nos perjudican, en tanto que compuestos de alma-cuerpo. Contravenir este principio, usando las percepciones para fundar nuestro conocimiento cierto acerca de las cosas, supone un abuso: “Porque esas sensaciones que no me han sido dadas sino para significar a mi espíritu qué cosas convienen o dañan al compuesto

⁴⁴ “Car je prends ici la nature en une signification plus resserrée, que lorsque je l’appelle un assemblage ou une complexion de toutes les choses que Dieu m’a données; vu que cet assemblage ou complexion comprend beaucoup de choses qui n’appartiennent qu’à l’esprit seul, desquelles je n’entends point ici parler, en parlant de la nature: comme, par exemple, la notion que j’ai de cette vérité, que ce qui a une fois été fait ne peut plus n’avoir point été fait, et une infinité d’autres semblables, que je connais par la lumière naturelle sans l’aide du corps, et qu’il en comprend aussi plusieurs autres qui n’appartiennent qu’au corps seul, et ne sont point ici non plus contenues sous le nom de nature: comme la qualité qu’il a d’être pesant, et plusieurs autres semblables, desquelles je ne parle pas aussi, mais seulement des choses que Dieu m’a données, comme étant composé de l’esprit et du corps” (AT, IXa, 65).

⁴⁵ Según explica E. Duhem, “La escuela peripatética sostiene que la sustancia de los cuerpos está compuesta solamente de dos elementos, la materia y la forma, pero esta forma puede estar afectada de cualidades cuyo número no es limitado. Así pues, cada propiedad física podrá ser atribuida a una cualidad especial: cualidad *sensible*, directamente accesible a nuestra percepción, como el peso, la solidez, la fluidez, el calor, la luminosidad; o bien cualidad *oculta*, cuyos efectos sólo se manifestarán de forma indirecta, como la imantación o la electrificación” (Duhem 2003, 15). Moliere ridiculizó esta manera de explicar los fenómenos naturales en su conocida obra *El enfermo imaginario*, en la que se dice que el opio provoca el sueño por sus “virtudes dormitivas”.

⁴⁶ “Car c’est, ce me semble, à l’esprit seul, et non point au composé de l’esprit et du corps, qu’il appartient de connaître la vérité de ces choses-là” (AT, IXa, 65).

de que forma parte, y que en esa medida son lo bastante claras y distintas, las uso, sin embargo, como si fuesen reglas muy ciertas para conocer inmediatamente la esencia y naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, siendo así que acerca de esto nada pueden enseñarme que no sea muy oscuro y confuso” (*Meditaciones*, 69-70)⁴⁷. De este modo, Descartes reconoce el valor e importancia de los sentidos, bajo los límites dados del compuesto mente-cuerpo, esto es, para la relación práctica y empírica del hombre con su entorno material y físico, mas no para lo que Descartes denomina el conocimiento cierto, es decir, para el conocimiento matemático.

Ahora bien, bajo el principio de su dualidad constitutiva, la propia naturaleza humana puede engañar al hombre en determinadas circunstancias, en las que creyendo beneficiarse de algo que le es conveniente, en realidad le perjudica, como cuando come un alimento envenenado. De ello sólo puede deducirse, que la naturaleza humana “no conoce universalmente todas las cosas: y no hay en ello motivo de extrañeza, pues, siendo finita la naturaleza del hombre, su conocimiento no puede dejar de ser limitado” (*Meditaciones*, 70)⁴⁸. Y es que aún despejando la duda de que Dios pretende engañarnos, no logramos evitar completamente, como ya lo examinara en la meditación cuarta, la realización de juicios equivocados.

Por otra parte, existe una circunstancia especial en la que también nos engañamos, compelidos directamente por la naturaleza, y que supone un interrogante a la concepción cartesiana de que los sentidos permiten distinguir lo que resulta más benéfico para el compuesto alma-cuerpo, de aquello que le perjudica. Tal circunstancia especial es aquella que supone la enfermedad en la que se desea beber o comer algo que resulta dañino cuando el organismo está enfermo. Descartes sostiene que atribuir el error de estas características a la corrupción de la naturaleza que supone la enfermedad,

⁴⁷ “...parce que ces sentiments ou perceptions des sens n’ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, et jusque là étant assez claires et assez distinctes, je m’en sers néanmoins comme si elles étaient des règles très certaines, par lesquelles je pusse connaître immédiatement l’essence et la nature des corps qui sont hors de moi, de laquelle toutefois elles ne me peuvent rien enseigner que de fort obscur et confus” (AT, IXa, 66). Por ello, a pesar de que el espíritu normalmente percibe lo que es más apropiado para el cuerpo, al no hallarse separado de él, Descartes se ve en la necesidad de reconocer que “pese, a la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana, en cuanto compuesta de espíritu y cuerpo, no puede dejar de ser falaz a veces” [“D’où il est entièrement manifeste que, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, la nature de l’homme, en tant qu’il est composé de l’esprit et du corps, ne peut qu’elle ne soit quelquefois fautive et trompeuse”] (*Meditaciones*, 73; AT, IXa, 70).

⁴⁸ “...sinon que ma nature ne connaît pas entièrement et universellement toutes choses: de quoi certes il n’y a pas lieu de s’étonner, puisque l’homme, étant d’une nature finie, ne peut aussi avoir qu’une connaissance d’une perfection limitée” (AT, IXa, 66-67).

no resuelve la dificultad, “pues no es menos realmente criatura de Dios un hombre enfermo que un hombre del todo sano, y por lo tanto, no menos repugna a la bondad de Dios que sea engañosa la naturaleza del enfermo, de lo que le repugna que lo sea la del sano. Y así como un reloj, compuesto de ruedas y pesas, observa igualmente las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y no señala bien la hora, y cuando satisface por entero el designio del artífice, así también, si considero el cuerpo humano como una máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, y ello de modo tal que, aun cuando no hubiera en él espíritu alguno, se movería igual que ahora lo hace cuando su movimiento no procede de la voluntad, ni por ende del espíritu, y sí sólo de la disposición de sus órganos, entonces, así considerado, conozco muy bien que tan natural le sería a ese cuerpo –si, por ejemplo, sufre de hidropesía– padecer la sequedad de garganta que suele transmitir al espíritu la sensación de sed, y disponer sus nervios y demás partes del modo requerido para beber, y, de esa suerte, aumentar su padecimiento y dañarse a sí mismo, como le es natural, no sufriendo indisposición alguna, que una sequedad de garganta semejante le impulse a beber por pura conveniencia” (*Meditaciones*, 70-71)⁴⁹.

En este sentido, la idea de naturaleza que aquí se utiliza es diferente a la idea de naturaleza que definió unas líneas más arriba, es decir, aquella en la que se concibe como las cosas que Dios da al hombre referidas en tanto que compuesto de alma y cuerpo, ya que el cuerpo actuaría aquí sin la participación de la mente. Así lo expresa Descartes, cuando señala que “aunque, pensando en el uso a que el reloj está destinado, pueda yo decir que se aparta de su naturaleza cuando no señala bien la hora, y asimismo, considerando la máquina del cuerpo humano por respecto de sus movimientos habituales, tenga yo motivo de creer que se aparta de su naturaleza cuando

⁴⁹ “...parce qu’un homme malade n’est pas moins véritablement la créature de Dieu, qu’un homme qui est en pleine santé; et partant il répugne autant à la bonté de Dieu, qu’il ait une nature trompeuse et fautive, que l’autre. Et comme une horloge, composée de roues et de contrepoids, n’observe pas moins exactement toutes les lois de la nature, lorsqu’elle est mal faite, et qu’elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu’elle satisfait entièrement au désir de l’ouvrier; de même aussi, si je considère le corps de l’homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d’os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu’encore bien qu’il n’y eût en lui aucun esprit, il ne laisserait pas de se mouvoir en toutes les mêmes façons qu’il fait à présent, lorsqu’il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l’aide de l’esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, je reconnais facilement qu’il serait aussi naturel à ce corps, étant, par exemple, hydropique, de souffrir la sécheresse du gosier, qui a coutume de signifier à l’esprit le sentiment de la soif, et d’être disposé par cette sécheresse à mouvoir ses nerfs et ses autres parties, en la façon qui est requise pour boire, et ainsi d’augmenter son mal et se nuire à soi-même, qu’il lui est naturel, lorsqu’il n’a aucune indisposition, d’être porté à boire pour son utilité par une semblable sécheresse de gosier” (AT, IXa, 67).

su garganta está seca y el beber perjudica su conservación, con todo ello, reconozco que esta acepción de «naturaleza» es muy diferente de la anterior. Pues aquí no es sino una mera denominación que depende por completo de mi pensamiento, el cual compara un hombre enfermo y un reloj mal hecho con la idea que tengo de un hombre sano y un reloj bien hecho, cuya denominación es extrínseca por respecto de la cosa a la que se aplica, y no mienta nada que se halle en dicha cosa; mientras que, muy al contrario, la otra acepción de «naturaleza» se refiere a algo que se encuentra realmente en las cosas, y que, por tanto, no deja de tener algo de verdad” (*Meditaciones*, 71)⁵⁰.

Pero la dificultad no termina aquí, porque si atendemos “al compuesto entero, o sea, al espíritu unido al cuerpo, no se trata de una mera denominación [extrínseca], sino de un verdadero error de la naturaleza, pues tiene sed cuando le es muy nocivo beber”; en este caso, por tanto, de acuerdo con Descartes, habría que “examinar cómo la bondad de Dios no impide que la naturaleza, así entendida, sea falaz” (*Meditaciones*, 71; AT, IXa, 68). En última instancia, esto significa que si Dios nos ha hecho de tal forma que no podemos evitar el error y el engaño, difícilmente podremos aspirar a conocer algo de manera cierta. El compuesto del que estamos constituidos, requiere, de este modo, una justificación en aras de la fundamentación del conocimiento científico⁵¹.

Para llevar a cabo dicha justificación, Descartes realiza un examen, al final de la meditación sexta, de las dos sustancias que componen la naturaleza humana. Su

⁵⁰ “Et quoique, regardant à l’usage auquel l’horloge a été destinée par son ouvrier, je puisse dire qu’elle se détourne de sa nature, lorsqu’elle ne marque pas bien les heures; et qu’en même façon, considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d’y être, j’aie sujet de penser qu’elle ne suit pas l’ordre de sa nature, quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation; je reconnais toutefois que cette dernière façon d’expliquer la nature est beaucoup différente de l’autre. Car celle-ci n’est autre chose qu’une simple dénomination, laquelle dépend entièrement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite, avec l’idée que j’ai d’un homme sain et d’une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit; au lieu que, par l’autre façon d’expliquer la nature, j’entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, et partant qui n’est point sans quelque vérité” (AT, IXa, 67-68).

⁵¹ En su conversación con Burman, Descartes puntualiza que “Dios fabricó nuestro cuerpo como una máquina, y quiso que funcionara como un instrumento universal, que trabajara siempre del mismo modo según sus leyes. De aquí que cuando está bien dispuesto, dé al alma un conocimiento correcto; pero cuando está mal, no deja de afectar al alma según esas mismas leyes, de donde debe resultar un conocimiento tal que ella sea engañada; porque si el cuerpo no proporcionara este conocimiento, no actuaría uniformemente y según sus leyes universales, y habría en Dios un defecto de constancia, porque no le permitiría funcionar de la misma manera cuando las leyes y los modos de funcionar son los mismos” [“Deus corpus nostrum fabricavit ut machinam, et voluit illud agere ut instrumentum universale, quod semper operaretur eodem modo juxta leges suas. Et hinc cum bene est dispositum, dat animæ cognitionem rectam; cum male, nihilominus tamen juxta leges suas ita afficit animam, ut inde resultare debeat talis cognitio a qua illa decipiatur; quam si non suppedicaret corpus, non ageret æqualiter et juxta leges suas universales, essetque in Deo defectus constantiæ, quod illud non permetteret æqualiter agere, cum æquales agendi modi et leges adsint”] (*Meditaciones* [B], 155; AT, V, 163-164).

propósito es definir con más exactitud la fuente de error de nuestras percepciones y cómo evitarla. De acuerdo con este examen, dice Descartes, lo primero que se advierte es “que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una sola y enteriza. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse «partes» del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc. Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes” (*Meditaciones*, 71-72)⁵².

Descartes no sólo refuta el concepto de alma como principio vital, sino que también rechaza la clásica división aristotélica del alma en sus partes *vegetativa*, *sensitiva* e *intelectiva*. El alma cartesiana, junto a todas sus facultades u operaciones, es absolutamente indivisible; en tanto que el cuerpo, como corresponde a toda materia, es íntegramente divisible. Esta diferencia entre ambas sustancias es el principal argumento cartesiano para la distinción real entre el cuerpo y el alma, así como uno de los fundamentos de su fisiología.

Una vez establecida las diferencias sustanciales entre el cuerpo y el espíritu, Descartes examina la manera en que ambos se relacionan. De acuerdo con esta primera aproximación, “el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, o acaso mejor, de una de sus partes más pequeñas, a

⁵² “Pour commencer donc cet examen, je remarque ici, premièrement, qu’il y a une grande différence entre l’esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l’esprit est entièrement indivisible. Car en effet, lorsque je considère mon esprit, c’est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je n’y puis distinguer aucunes parties, mais je me conçois comme une chose seule et entière. Et quoique tout l’esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras, ou quelqu’autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n’y aura rien de retranché de mon esprit. Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas pas proprement être dites ses parties: car le même esprit s’emploie tout entier à vouloir et aussi tout entier à sentir, à concevoir, etc. Mais c’est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues: car il n’y en a pas une que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties, et par conséquent que je ne connaisse être divisible. Ce qui suffirait pour m’enseigner que l’esprit ou l’âme de l’homme est entièrement différente du corps, si je ne l’avais déjà d’ailleurs assez appris” (AT, IXa, 68).

saber, de aquella en que se ejercita esa facultad que llaman sentido común, la cual, siempre que está dispuesta de un mismo modo, hace sentir al espíritu una misma cosa, aunque las demás partes del cuerpo, entretanto, puedan estar dispuestas de maneras distintas, como lo prueban innumerables experiencias” (*Meditaciones*, 72)⁵³.

Ahora bien, dada la situación física y mecánica del cuerpo, de acuerdo con la cual, según expuse en el capítulo anterior, una parte puede ser movida por otra más alejada o por cualquiera de las partes intermedias situadas entre la primera y la segunda, de un modo equivalente las sensaciones o impresiones se transmiten a través del sistema nervioso hasta el cerebro, provocando con ello posibles errores de percepción: “De manera semejante, cuando siento dolor en un pie, la física me enseña que esa sensación se comunica mediante los nervios esparcidos por el pie, que son como cuerdas tirantes que van de allí al cerebro, de modo que cuando se tira de ellos en el pie, tiran ellos a su vez de la parte del cerebro de donde salen y a la que vuelven, excitando en ella cierto movimiento, establecido por la naturaleza para que el espíritu sienta el dolor como si éste estuviera en el pie. Pero como dichos nervios tienen que pasar por la pierna, el muslo, los riñones, la espalda y el cuello, hasta llegar al cerebro, puede suceder que, no moviéndose sus partes extremas –que están en el pie–, sino sólo alguna de las intermedias, ello provoque en el cerebro los mismos que excitaría en él una herida del pie; y, por lo tanto, el espíritu sentirá necesariamente en el pie el mismo dolor que si hubiera recibido una herida. Y lo mismo cabe decir de las demás percepciones de nuestros sentidos” (*Meditaciones*, 72)⁵⁴.

⁵³ “Je remarque aussi que l’esprit ne reçoit pas immédiatement l’impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d’une de ses plus petites parties, à savoir de celle où s’exerce cette faculté qu’ils appellent le sens commun, laquelle, toutes les fois qu’elle est disposée de même façon, fait sentir la même chose à l’esprit, quoique cependant les autres parties du corps puissent être diversement disposées, comme le témoignent une infinité d’expériences...” (AT, IXa, 69).

⁵⁴ “Et en même façon, quand je ressens de la douleur au pied, la physique m’apprend que ce sentiment se communique par le moyen des nerfs dispersés dans le pied, qui se trouvant étendus comme des cordes depuis là jusqu’au cerveau, lorsqu’ils sont tirés dans le pied, tirent aussi en même temps l’endroit du cerveau d’où ils viennent et auquel ils aboutissent, et y excitent un certain mouvement, que la nature a institué pour faire sentir de la douleur à l’esprit, comme si cette douleur était dans le pied. Mais parce que ces nerfs doivent passer par la jambe, par la cuisse, par les reins, par le dos et par le col, pour s’étendre depuis le pied jusqu’au cerveau, il peut arriver qu’encore bien que leurs extrémités qui sont dans le pied ne soient point remuées, mais seulement quelques-unes de leurs parties qui passent par les reins ou par le col, cela néanmoins excite les mêmes mouvements dans le cerveau, qui pourraient y être excités par une blessure reçue dans le pied, en suite de quoi il sera nécessaire que l’esprit ressente dans le pied la même douleur que s’il y avait reçu une blessure. Et il faut juger le semblable de toutes les autres perceptions de nos sens” (AT, IXa, 69).

No obstante, y a pesar de la fuente de malas interpretaciones que supone la divisibilidad de la materia orgánica, así como la dualidad sustancial del hombre, según Descartes, la experiencia atestigua que las sensaciones que la naturaleza nos ofrece y que el cerebro transmite al espíritu, son aquellas que resultan más convenientes para la salud del cuerpo. Lo cual es un testimonio del poder y de la bondad de Dios, pues bien podría haber instituido “la naturaleza humana de tal suerte que ese mismo movimiento del cerebro hiciera sentir al espíritu otra cosa enteramente distinta...; pero nada de eso habría contribuido tanto a la conservación del cuerpo como lo que en efecto ocurre” (*Meditaciones*, 73)⁵⁵.

Es completamente evidente, sin embargo, que dicha bondad divina, no impide que la naturaleza humana, por ser un compuesto de espíritu y cuerpo, resulte falaz a veces (*Meditaciones*, 73; AT, IXa, 70). Pero esto ocurre sólo en determinadas ocasiones, como por ejemplo durante el transcurso de alguna enfermedad, siendo más frecuente su funcionamiento correcto, en virtud de la adecuada disposición del cuerpo. Esta consideración, según Descartes, resulta de gran utilidad “no sólo para reconocer todos los errores a que está sometida mi naturaleza, sino también para evitarlos, o para corregirlos más fácilmente. Pues sabiendo que todos los sentidos me indican con más frecuencia lo verdadero que lo falso, tocante a las cosas que atañen a lo que es útil o dañoso para el cuerpo, y pudiendo casi siempre hacer uso de varios para examinar una sola y misma cosa, y, además, contando con mi memoria para enlazar y juntar los acontecimientos pasados a los presentes, y con mi entendimiento, que ha descubierto ya todas las causas de mis errores, no debo temer en adelante que sean falsas las cosas que mis sentidos ordinariamente me representan, y debo rechazar, por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados” (*Meditaciones*, 74)⁵⁶. Termina así

⁵⁵ “Il est vrai que Dieu pouvait établir la nature de l’homme de telle sorte, que ce même mouvement dans le cerveau fît sentir toute autre chose à l’esprit ... mais rien de tout cela n’eût si bien contribué à la conservation du corps, que ce qu’il lui fait sentir” (AT, IXa, 70).

Tal es el caso, de acuerdo con la fisiología cartesiana, “cuando necesitamos beber, nace de ahí cierta sequedad de garganta que mueve sus nervios, y, mediante ellos, las partes interiores del cerebro, y ese movimiento hace sentir al espíritu la sensación de la sed, porque en tal ocasión nada nos es más útil que saber que necesitamos beber para conservar nuestra salud. Y así sucede con las demás cosas” (*Meditaciones*, 73; AT, IXa, 70).

⁵⁶ “...non seulement pour reconnaître toutes les erreurs auxquelles ma nature est sujette, mais aussi pour les éviter, ou pour les corriger plus facilement: car sachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vrai que le faux, touchant les choses qui regardent les commodités ou inconvénients du corps, et pouvant presque toujours me servir de plusieurs d’entre eux pour examiner une même chose, et outre cela, pouvant user de ma mémoire pour lier et joindre les connaissances présentes aux passées, et de mon entendement qui a déjà découvert toutes les causes de mes erreurs, je ne dois plus craindre désormais

Descartes su justificación acerca de la existencia de las cosas materiales, poniendo a disposición del conocimiento práctico, no sólo la razón o el entendimiento puro, sino la completa composición del hombre en su doble vertiente mental y somática.

Creo, pues, que la comprensión de la distinción mente-cuerpo y de la mente propiamente dicha, se debate, en el ámbito de lo que supone la unión de ambas sustancias, en sus complejas, aunque no siempre bien definidas relaciones. Hasta este punto Descartes ha expuesto, según el orden seguido en el *Discurso* y en las *Meditaciones*, de forma separada e independiente, qué es el alma y qué es el cuerpo. Ahora, a partir de la meditación sexta, es decir, desde el momento en que se propone justificar la existencia del mundo exterior y la posibilidad del conocimiento empírico para el hombre, se verá abocado a explicar qué ocurre cuando concibe unidos el alma y el cuerpo, de qué manera interactúan y se relacionan estas dos sustancias tan aparentemente incompatibles.

Puede decirse que para Descartes, hasta este momento, la unión mente-cuerpo no suponía un problema significativo, en tanto que para su proyecto de fundamentación del conocimiento y de la física resultaba suficiente distinguir el cuerpo del alma, rechazando así el carácter de fuerza vital que tenía el alma en la biología aristotélica. Sólo a partir de las objeciones hechas a sus *Meditaciones*, en particular las objeciones realizadas por Arnauld, Hobbes y Gassendi, pero sobre todo las realizadas por Burman e Isabel de Bohemia contra su dualismo taxativo, se transforma la mente y su relación con el cuerpo, en un tema importante para Descartes. La dificultad se encuentra, sin embargo, en que la mayoría de sus críticos no tuvo en cuenta jamás los diferentes tiempos de su argumentación y las pautas de sus demostraciones.

3. La paradoja cartesiana

En sus clásicos *Études*, Gilson denomina “paradoja cartesiana” a la prueba, que lleva a cabo Descartes, de la existencia del mundo exterior y del cuerpo, es decir, de la

qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement représentées par mes sens. Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules...” (AT, IXa, 71).

verdadera distinción entre la mente y el cuerpo, en virtud de la unión de ambas sustancias. Una paradoja, sostiene Gilson, a la que confluyen inexorablemente las *Meditaciones* por su recurso final a los sentidos, fruto de la unión del alma y el cuerpo, para probar la existencia de las cosas materiales. Si la existencia del mundo exterior supone la unión del alma y el cuerpo, se produce una paradoja cuando consideramos que la prueba de la existencia del mundo exterior no tiene otro propósito que establecer la distinción real entre el alma y el cuerpo⁵⁷. Es decir, si la existencia del mundo mecánico que Descartes promueve se funda en la distinción mente-cuerpo, resulta cuando menos paradójico que la justificación epistemológica que hace de su existencia material se funde finalmente en la íntima unión de ambas sustancias.

Ahora bien, ¿Tiene razón Gilson al considerar que el propósito de probar la existencia de las cosas materiales es el de alcanzar la distinción real entre el alma y el cuerpo? Evidentemente no, pues la distinción de la que aquí se trata tiene un estatuto metafísico y, por tanto, es lógicamente anterior a la prueba de la existencia de las cosas materiales. Tanto desde el punto de vista lógico como desde la perspectiva argumental, es decir, tanto formal como tópicamente, la distinción alma-cuerpo es previa a la prueba de la existencia del mundo físico. Como se puede comprobar a lo largo de las objeciones recibidas, la paradoja cartesiana sólo se produce si no se tiene en cuenta el proceso argumental y combinamos la distinción metafísica con la prueba de la existencia y del conocimiento de las cosas corpóreas. En última instancia, si se confunde la idea de *cogito*, de cosa que piensa o de pensamiento puro, con la idea de mente propiamente dicha, es decir, como mente estrechamente unida a un cuerpo. Distinguir entre *cogito* y mente en Descartes resulta fundamental para no caer en este tipo de contradicciones, tan habituales en las interpretaciones de su pensamiento.

Cabe la posibilidad, por otra parte, de que se me reproche que la prueba de las cosas materiales también sea de índole metafísica, pero aún así no se alteraría la línea

⁵⁷ “Construite avec une rigueur logique absolue, la métaphysique des *Méditations* n’en aboutit pas moins à ce que l’in peut appeler le *paradoxe cartésien*. La conclusion vers laquelle elle tend tout entière es la distinction réelle de l’âme et du corps. Cette distinction suppose d’abord que nous avons des idées distinctes de l’âme et du corps, puisqu’il existe réellement des âmes, enfin qu’il existe réellement des corps. Et comme l’on ne peut prouver l’existence réelle des corps qu’en s’appuyant sur ce que la connaissance sensible a de confus et d’involontaire, il faut bien supposer une sorte de violence infligée du dehors à la pensée, une sorte de confusion de natures qui explique la confusion de la connaissance. Il semble donc résulter de là, que la preuve cartésienne de l’existence du monde extérieur implique, à titre d’élément essentiel, l’union de l’âme et du corps. Mais comme la preuve de l’existence du monde extérieur n’a d’autre fin que d’établir la distinction réelle de l’âme et du corps, il faut aller jusqu’à dire que la preuve de leur distinction s’appuie sur le fait de leur union” (Gilson 1975, 245).

del argumento que presento. Lo que Descartes se propone con la prueba de la existencia de las cosas materiales no es, como he dicho antes, lograr la distinción entre el alma y el cuerpo, sino reconstruir el mundo físico bajo las leyes de la mecánica. Aún en el caso de que se trate de una prueba ontológico-metafísica, se trata, por sobre todas las polémicas, de un mito epistemológico-literario, construido por Descartes con el propósito de ilustrar el nacimiento de una nueva forma de pensar el mundo. En cualquier caso, no se trata de una deducción lógico formal en la que la conclusión, necesariamente ha de estar en las premisas. Desde luego, Descartes no creía que el mundo era una gran mentira provocada por un dios maligno y engañador, convenciéndose poco a poco de lo contrario. Se trata, nuevamente, de un recurso literario, como lo demuestra su ingente tarea investigadora y científica.

Descartes necesitaba la distinción real entre el alma y el cuerpo, para que la materialidad que iba a formar ese nuevo mundo, no estuviera mezclada y confundida con formas sustanciales, cualidades ocultas o espíritus inmateriales como ocurría en el pensamiento aristotélico-escolástico. La prueba de que el dualismo no pertenecía a su física, sino más bien a la fundamentación metafísico-epistemológica de su concepción mecanicista, está en que también para él, como científico, suponía un sinsentido tomar en serio cualquier forma de dualismo o animismo. Así lo demuestra su concepción mecanicista del movimiento, de acuerdo con la cual “el movimiento de un cuerpo puede ser causado por el movimiento de otro cuerpo y diversificado según la dimensión, la figura y la situación de sus partes, pero no podríamos entender en forma alguna cómo estas mismas partes, a saber, la dimensión, la figura y el movimiento, pueden producir naturalezas enteramente diferentes de la suya, tales como son las cualidades reales y las formas sustanciales que la mayor parte de los Filósofos han supuesto en los cuerpos; tampoco podríamos comprender cómo estas cualidades o formas, estando en el interior de un cuerpo, pueden tener la fuerza para mover a otros” (*Principios*, 404)⁵⁸. El gran interés de esta referencia radica en su carácter testimonial del auténtico espíritu científico cartesiano.

⁵⁸ “Et nous pouvons fort bien concevoir comment le mouvement d’un corps peut être causé par celui d’un autre, et diversifié par la grandeur, la figure, et la situation de ses parties, mais nous ne saurions entendre en aucune façon comment ces mêmes choses, à savoir la grandeur, la figure et le mouvement, peuvent produire des natures entièrement différentes des leurs, telles que sont celles des qualités réelles et des formes substantielles, que la plupart des philosophes ont supposées être dans les corps; ni aussi comment ces formes ou qualités, étant dans un corps, peuvent avoir la force d’en mouvoir d’autres” (AT, IXb, 317).

Sin embargo, frente a un número creciente de críticas y objeciones a su teoría, Descartes aparentemente intenta conciliar la distinción radical entre *res cogitans* y *res extensa*, con la “unión sustancial” del cuerpo y la mente para la formación de lo que él denomina “un hombre verdadero”. De acuerdo con esta perspectiva, una vez establecida la famosa distinción, Descartes se habría metido en una vía sin retorno, por la que intentaba infructuosamente dar marcha atrás⁵⁹. Para Machamer-McGuire (2006), las objeciones, al igual que el caso Galileo unos años antes, habrían de provocar una crisis en el recorrido intelectual de Descartes, obligándole, en cierto modo, a cambiar de rumbo. Éste y otros autores, como Clarke, opinan que después de 1641, el discurso metafísico de Descartes daría un giro, al que se puede llamar “antropológico”.

Sea como sea, las objeciones que encontró a su dualismo, si bien no respetaron el orden metafísico de su exposición, determinaron, en varios sentidos, el rumbo de sus futuras preocupaciones. Lo que quiero decir no es que las objeciones no sean, en general, pertinentes, sino que anticiparon y, en cierto modo, marcaron la dirección de las cuestiones que Descartes trataría posteriormente. Si Descartes responde a algunas de ellas de manera tan elusiva e imprecisa, no es porque no tuviera argumentos para ello: simplemente consideraba que la metafísica, es decir, el campo de la fundamentación del conocimiento, no era el lugar más adecuado para contestar a la cuestión de la relación mente-cuerpo.

Además de la inesperada resistencia que encontró su tesis sobre la distinción entre el hombre y los animales (sobre todo su afirmación de que los animales carecen de alma y que, por ello, no son más que meras máquinas, cuya disposición orgánica posibilita la diversidad de sus movimientos), Descartes se enfrentó a otras no menos importantes objeciones, referentes al dualismo mente-cuerpo y a la conjunción final de lo que sería para él la definición de *un hombre verdadero*. Tal vez sorprendiera a Descartes que algunas de las más encendidas críticas vinieran del bando de sus amigos y más cercanos colaboradores, quienes, percibiendo contradicciones en sus meditaciones, lo instaban a clarificarlas. En otros casos, como ocurrió con Regius, tuvo que salir al paso de la interpretación malintencionada de sus ideas.

⁵⁹ “Una vez asumida la independencia sustancial del alma frente al cuerpo, Descartes difícilmente puede esperar restablecer más que una conjunción accidental y bastante problemática del cuerpo y la mente en su discusión sobre la unidad del hombre. El ramillete de conceptos que tiene a su disposición para describir la naturaleza metafísica del hombre –alma inmortal, substancia, forma sustancial, esencia, unidad accidental o sustancial– no pudo llevarle a otra cosa. Este punto parece haber sido admitido implícitamente como réplica a cuestiones planteadas por Isabel de Bohemia” (Clarke 1986, 40).

Como era de esperar, también recibió críticas por parte de sus adversarios intelectuales, quienes defendían a ultranza los fundamentos del escolasticismo o, como Hobbes y Gassendi, los principios de un empirismo y un escepticismo que inauguraba la polémica que, con el tiempo, habría de hacerse tradicional, entre el racionalismo y el empirismo. De acuerdo con Hamelin, las objeciones recibidas por Descartes pueden clasificarse en dos grupos, según su grado de interés: por un lado las que atacan la conclusión, por el otro, las que atacan la prueba. Éstas últimas, afirma Hamelin, son precisamente las más interesantes (1949, 273). Intentaré demostrar, sin embargo, que la gran mayoría de las objeciones hechas a Descartes, adolecen de una dificultad fundamental que, como he señalado, se caracteriza por no tener en cuenta el desarrollo argumental de la filosofía primera con que Descartes introduce su concepción del conocimiento y de la ciencia, presente en las *Reglas*, el *Discurso*, las *Meditaciones*, o en los *Principios*.

Pero hay más. Sorprendentemente, lo que en última instancia delatan la mayor parte de estas objeciones, es que no se ha entendido ni de cerca el juego filosófico y literario que Descartes propone. Es sabido que la mejor estrategia para destruir una metáfora que no compartimos, consiste en tomar literalmente sus términos. Pero cuando lo que está en juego es una fábula y no una metáfora, esta estrategia sólo demuestra que no se ha entendido la narración. Lejos de desmontar el mito epistemológico cartesiano, lo que se muestra es un escaso grado de perspicacia del intérprete⁶⁰.

3.1. *Distinción real versus unión substancial*

En la primera de las objeciones recogidas en las *Meditaciones*, Caterus plantea la cuestión referida a la *distinción modal y formal*, frente a la *distinción real* que pretende haber llevado a cabo Descartes. De acuerdo con Caterus, la distinción entre el cuerpo y el alma podría ser de índole formal, como ocurre con la distinción entre la justicia y la misericordia, pero no de carácter real, por cuanto, según él, no es posible pensar el cuerpo sin el alma (*Meditaciones*, 86; AT, IXa, 80).

⁶⁰ Si tomas en serio un chiste, quiere decir que no lo entendiste, no que el chiste era malo o que no era un chiste en absoluto.

Para Descartes, la diferencia entre el alma y el cuerpo es *real*, como ha señalado, por tratarse de entes completos *per se*, es decir, entes que pueden ser pensados el uno independientemente del otro⁶¹. De este modo, responde Descartes, “concibo perfectamente lo que el cuerpo es (o sea: concibo el cuerpo como cosa completa), pensando sólo que es una cosa extensa, movable, dotada de figura, etc., aunque niegue de él todo cuanto pertenece a la naturaleza del espíritu; y asimismo concibo que el espíritu es una cosa completa, que duda, entiende, quiere, etc., aunque no le conceda cosa alguna de las que se contienen en la idea del cuerpo; lo que no podría suceder si no hubiera distinción real entre cuerpo y espíritu” (*Meditaciones*, 100)⁶². Esto supone, sin embargo, que la “unión substancial” que va a defender Descartes, como en su momento hizo Santo Tomás, se convierte en algo conflictivo, pues la distinción real no admitiría la unión substancial que forma al hombre. Efectivamente, aunque Santo Tomás defendió el compuesto humano, fruto de la unión del alma y del cuerpo, dicha unión estaba constituida según él por dos sustancias en sí mismas incompletas, que se complementaban al juntarse.

También aquí, según Gilson, se produce una paradoja, pues “L’union dont il est ici question ne peut être qu’une union substantielle, car le cartésianisme n’aboutirait pas à moins de cela. S’il ne s’agissait que d’une union accidentelle et sans influence sur le contenu des substances intéressées, d’une sorte de contact platonicien entre l’âme et le corps, l’élément confus de la pensée cesserait d’être explicable, la distinction réelle de l’âme et du corps ne serait plus que probable. C’est là, on l’a vu, la conclusion à laquelle on arrive, tant que l’on ne considère que le cas de l’imagination, parce qu’à la différence de la sensation, l’imagination ne requiert qu’un contact avec le corps, et non une union véritable. Mais alors il faut en venir à cette conclusion, que la distinction réelle de l’âme et du corps, avec la destruction des formes substantielles qu’elle entraîne, n’est possible que si l’on admet au moins un cas d’union substantielle, celle de l’âme et du corps, et

⁶¹ De acuerdo con Hamelin, Descartes sostiene que Dios creó aparte el alma del cuerpo “porque no solamente son cosas separables, sino cosas separadas en nuestros conceptos; en otras palabras, no sólo concebimos el alma y el cuerpo independientemente uno de otro, sino como sustancias en sentido estricto, es decir como algo completo que subsiste por sí mismo” (1949, 272).

⁶² “Mais je conçois pleinement ce que c’est que le corps (c’est-à-dire je conçois le corps comme une chose complète), en pensant seulement que c’est une chose étendue, figurée, mobile etc., encore que je nie de lui toutes les choses qui appartiennent à la nature de l’esprit; et je conçois aussi que l’esprit est une chose complète, qui doute, qui entend, qui veut etc., encore que je n’accorde point qu’il y ait en lui aucune des choses qui sont contenues en l’idée du corps; ce qui ne se pourrait aucunement faire, s’il n’y avait une distinction réelle entre le corps et l’esprit” (AT, IXa, 95).

par conséquent une forme substantielle, l'âme humaine forme du corps humain. D'un mot, la nécessité où nous sommes d'unir l'âme et le corps est exactement proportionnelle au besoin que nous avons de les distinguer. Que penser d'une telle situation? » (Gilson 1975, 245). Para Gilson, no es posible la distinción real sin admitir al menos un caso de unión sustancial: la del alma y el cuerpo; lo que transformaría al alma en una de esas “formas sustanciales” que se pretendían eliminar con la distinción real⁶³.

Sobre este asunto, Vidal Peña nos indica que la cuestión acerca de la distinción real y la unión sustancial, no es una simple dificultad terminológica: “El problema no es puramente «académico» de mera sutileza escolástica. Si hay distinción *real*, en efecto, entre cuerpo y alma (y no sólo distinción modal o formal), entonces la «unión sustancial» del compuesto humano es muy problemática. La distinción real es entre sustancias, completas cada una de ellas, y no entre sustancias «incompletas», que es la fórmula *ad hoc* usada por los tomistas *para que* pueda hablarse de «unión sustancial», noción que para Descartes es oscura, con lo que la explicación de la unidad del compuesto humano se hace más comprometida” (*Meditaciones*, n. 27, 440). Ahora bien, si como señala Gilson, el pensamiento cartesiano estaba tan impregnado por las ideas y principios escolásticos, resultaría muy dudoso que Descartes no fuera consciente del conflicto que de este modo estaba generando. Sin embargo, si lo que se proponía era un replanteamiento de la cuestión, ello le permitiría una mayor liberalidad en el uso de los conceptos, como ya lo había demostrado en otros contextos⁶⁴. Esto no está del todo claro. Sobre todo si consideramos la polémica que mantuvo con Regius, a quien tuvo que desmentir públicamente por su interpretación de que el hombre es un *ser por accidente*.

En una serie de cartas dirigidas a Regius y en sus *Observaciones sobre la explicación de la mente humana* (1647), Descartes acomete la corrección de una interpretación que suponía una falta gravísima. En una carta fechada en enero de 1642, Descartes insiste en que el hombre no es un ser por accidente, sino un ser *per se*, y que la unión del alma y el cuerpo, que nadie hasta ese momento ha explicado, es una verdadera unión sustancial: “cuando *afirmáis que el hombre es un ser “per accidens”*,”

⁶³ Esta idea preconcebida de Gilson, acerca del carácter del alma, deudora probablemente de su formación tomista, lo llevará a malinterpretar a Descartes, en el mismo sentido en que Regius, y otros “aplicados” lectores, intentaron distorsionar el pensamiento cartesiano.

⁶⁴ Ver *Reglas*, 79-80; AT, X, 369.

sé que no deseáis indicar sino lo mismo que cualquier filósofo, a saber, que el hombre está compuesto de dos seres realmente distintos. Pero como las escuelas no entienden tal expresión “*ser per accidens*” en el mismo sentido, es mucho mejor (supuesto que no podéis utilizar la expresión que os insinué en mis precedentes, pues veo que os apartáis del sentido que allí expongo y que no evitáis tal obstáculo en vuestro último escrito) manifestar honestamente que no habéis comprendido adecuadamente este término de la escuela que el disimularlo incorrectamente y que, estando todos de acuerdo en el fondo del problema, no disintáis sino en la terminología. Así pues, cuantas veces se os presente la oportunidad debéis manifestar, bien en privado, bien en público, que el hombre es un verdadero ser “*per se*” y no “*per accidens*”. Igualmente deberéis manifestar que el alma está real y substancialmente unida al cuerpo no en virtud de su situación y disposición, tal y como lo afirmáis en vuestro último escrito, lo cual es falso y, según mi opinión, está pendiente de discusión. Debe afirmarse que está unida al cuerpo por una verdadera unión, tal como todos la admiten, aunque nadie explique la índole de la misma, motivo por el que tampoco vos estáis obligado a realizarlo. Pero podéis explicarla, como lo he hecho en mi *Metafísica* al afirmar que percibimos que los sentimientos de dolor y todos los de naturaleza similar no son puros pensamientos del alma en cuanto distinta del cuerpo, sino confusas percepciones de este alma que está realmente unida al cuerpo, pues si un ángel estuviera unido al cuerpo humano no tendría sentimientos como los nuestros, sino que solamente percibiría los movimientos causados por los objetos externos, distinguiéndose por tal razón de un verdadero hombre” (*Observaciones*, 46-47)⁶⁵.

⁶⁵ “Nunc curandum est, ut quæcumque vera proposuisti, quam modestissime defendas, et si quæ minus vera, vel tantum minus apte dicta, elapsa sint, absque ulla pertinacia emendes, putesque nihil esse in philosopho magis laudandum quam liberam errorum suorum confessionem. Ut in hoc, *quod homo* sit ens per accidens, scio te nihil aliud intellexisse quam quod alii omnes admittunt, nempe illum esse compositum ex duabus rebus realiter distinctis; sed quia verbum, *ens per accidens*, eo sensu non usurpatur in scholis, idcirco longe melius est (si forte uti non possis explicatione, quam præcedentibus meis litteris suggesseram: video enim te ab illa nonnihil deflectere, necdum scopulos satis vitare in tuo ultimo scripto), ut aperte fatearis te illum scolæ terminum non recte intellexisse, quam ut male dissimules; ideoque, cum de re plane idem quod alii sentires, in verbis tantum discrepasse. Atque omnino ubicumque occurret occasio, tam privatim quam publice debes profiteri te credere hominem esse *verum ens per se*, non autem per accidens, et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam, non per situm aut dispositionem, ut habes in tuo ultimo scripto (hoc enim rursus reprehensioni obnoxium est, et meo iudicio non verum), sed per verum modum unionis, qualem vulgo omnes admittunt, etsi nulli, qualis sit, explicant, nec ideo etiam teneris explicare; sed tamen potes, ut ego in *Metaphysicis*, per hoc, quod percipiamus sensus doloris, aliosque omnes, non esse puras cogitationes mentis a corpore distinctæ, sed confusas illius realiter unitæ perceptiones: si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur” (AT, III, 492-493).

Pero Regius no sólo no hizo caso a Descartes, en relación a la unión sustancial, sino que fue aún más lejos, cometiendo con ello una falta peor. En julio de 1645, Descartes le escribe: “ahora, considerando que el alma y el cuerpo están íntimamente unidos en un mismo hombre, afirmáis que es simplemente un modo del cuerpo, error éste más grave que el anterior” (*Observaciones*, 51)⁶⁶. En efecto, la propia definición del alma como sustancia que piensa, excluye su definición como sustancia corpórea, de modo que afirmar “que *parece no ser contra la naturaleza de las cosas que la mente humana pueda ser substancia o bien cierto modo de la substancia corpórea...* encierra una contradicción no menor de la que se daría si hubiese afirmado que no repugna que el monte pueda existir con o sin valle” (*Observaciones*, 10)⁶⁷.

En defensa de Regius, Gilson sostiene que si el alma es una sustancia realmente distinta del cuerpo, nada más lógico que interpretar su unión con el cuerpo como una agregación accidental (1975, 246). Para Descartes, en cambio, no se trata sino de un intento de quedar bien con todos, tanto con la Iglesia, como con el pueblo llano⁶⁸: “Creo advertir en su exposición sobre este problema dos teorías mutuamente excluyentes. La primera afirma que la mente humana es una sustancia realmente distinta del cuerpo; *el autor* comunica esto de forma abierta pero nos disuade mediante razones de tal teoría tanto cuanto puede y únicamente intenta probarlo mediante la autoridad de Las Sagradas Escrituras. La segunda considera que la misma mente humana es *orgánica* e instrumental en todas sus acciones, esto es, que por sí misma no realiza nada sino que el cuerpo usa de ella al igual que de la conformación de sus miembros y de otros modos corpóreos. De este modo, ciertamente no de forma expresa, pero sí defiende la misma teoría, *la mente no es otra cosa que un modo del cuerpo*, disponiendo con tal fin todas sus razones. Estas dos afirmaciones (que la mente sea una sustancia y un modo) son tan manifiestamente contrarias que no pienso que el *autor* estime que deban ser creídas conjuntamente por los lectores, sino que las combina con tal artificio para satisfacer de

⁶⁶ “...nunc autem econtra, considerando mentem et corpus in eodem homine arcte uniri, vis illam tantum esse modum corporis. Qui error multo peior est priore” (AT, IV, 250).

⁶⁷ “In articulo secundo, incipit inquirere in ejus genus; dicitque, videri rerum naturam pati; ut mens humana possit esse vel substantia, vel quidam substantiæ corporeæ modus. / Quæ assertio contradictionem involvit, non minorem, quam si dixisset, rerum naturam pati, ut mons possit esse vel sine valle vel cum valle” (AT, VIIIb, 347).

⁶⁸ Algo de lo que curiosamente se suele acusar a Descartes.

algún modo a los más simples y a los Teólogos con base en la autoridad de las Escrituras” (*Observaciones*, 18-19)⁶⁹.

Resulta cuando menos paradójico, que Descartes critique tan duramente a Regius cuando, en cierto modo, él parece hacer lo mismo. Esto es, primero habla de distinguir ambas sustancias, para después pasar a hablar de unir las sustancialmente, aunque el alma no adquiera de esta manera ningún carácter modal u orgánico del cuerpo ¿Cuál es, entonces, la concepción que tiene Descartes de la unión? En sus observaciones al tratado de Regius, afirma que “se entiende por un ser compuesto aquel en el cual se encuentran dos o más atributos, siendo posible ser entendido cada uno de ellos de forma distinta y con independencia del otro, pues solamente a partir de esto, que uno de ellos pueda ser entendido de esta forma sin el otro, se conoce que no es su modo sino una cosa o atributo de la cosa que puede subsistir sin él; por el contrario un ente simple es aquél en el que no se encuentran tales atributos. De donde se concluye con claridad que aquel sujeto en el que conocemos solamente la extensión con varios modos de la misma, es un ente simple, al igual que puede afirmarse de aquel sujeto en el que conocemos solamente el pensamiento con varios modos del mismo. Sin embargo aquel ser del que conocemos a la vez que posee la extensión y el pensamiento, debemos afirmar que es un ser compuesto: tal es el caso del hombre, compuesto de alma y cuerpo, al cual nuestro autor parece referirse solamente mediante el cuerpo, estimando que la mente es un modo del cuerpo” (*Observaciones*, 13)⁷⁰.

La sensación general de paradoja desaparece, no obstante, cuando recordamos que la idea clara y distinta que distingue el alma del cuerpo, se refiere a la *res cogitans* y

⁶⁹ “Duo inter se pugnancia mihi videor advertere: quorum unum est, quod mens humana sit substantia realiter a corpore distincta; hocque aperte quidem dicit Author, sed rationibus, quantum potest, dissuadet, soliusque Sacrae Scripturae autoritate probari posse contendit; aliud est, eandem illam mentem humanam in omnibus suis actionibus esse organicam sive instrumentalem, quae scilicet per se nihil agat, sed qua corpus utatur, tanquam membrorum suorum confirmatione, aliisque corporeis modis; atque ita, non quidem expressis verbis, sed re ipsa affirmat, mentem nihil aliud esse quam corporis modum, ut etiam ad hoc unum probandum omnium rationum suarum aciem instruxit. Quae duo tam manifeste contraria sunt, ut non putem, Authorem velle utrumque simul a lectoribus credi, sed ea de industria sic inter se miscuisse, ut simplicioribus quidem suisque Theologis Scripturae autoritate aliquo modo satisfaciat” (AT, VIIIb, 355-356).

⁷⁰ “Quippe compositum illud est, in quo reperiuntur duo vel plura attributa, quorum utrumque sine alio potest distincte intelligi: ex hoc enim, quod unum sine alio sic intelligatur, cognoscitur non esse ejus modus, sed res vel attributum rei, quae potest absque illo subsistere; ens autem simplex illud est, in quo talia attributa non inveniuntur. / Unde patet, illud subjectum, in quo solam extensionem cum variis extensionis modis intelligimus, esse ens simplex: ut etiam subjectum, in quo solam cogitationem cum variis cogitationum modis agnoscimus. Illud autem, in quo extensionem et cogitationem simul consideramus, esse compositum: hominem scilicet, constantem anima et corpore, quem videtur author noster pro solo corpore, cujus mens sit modus, hic sumpsisse” (AT, VIIIb, 350-351).

a la *res extensa*, es decir, a dos sustancias del pensamiento puro de las que, ya se ha dicho, se ocupan las matemáticas. Descartes no está tratando de la mente ni de las cosas corpóreas en su acepción material, ni de la interrelación o unión entre ambas, como cuando defiende la unión sustancial. Dicho brevemente, la mente para Descartes no es el *cogito*, es decir, el pensamiento puro. Cuando Descartes habla de “distinción” está hablando de dos entidades metafísicas, dos principios del conocimiento, mientras que cuando habla de “unión” está hablando de la mente y el cuerpo, es decir, del hombre. Ello resulta manifiesto en la defensa y justificación que hace Descartes de la unión entre ambas sustancias por vía de la experiencia cotidiana de los sentimientos confusos, como el dolor, fruto del compuesto mente-cuerpo que forma al verdadero hombre.

En última instancia, como advierte Gilson, lo paradójico se debería en buena medida a la costumbre que tiene Descartes de “verter vino nuevo en odre viejo”⁷¹, es decir, por tratar con los viejos términos de la Escuela cuestiones completamente nuevas.

3.2. *Dualismo metafísico, monismo empírico*

Del pozo de la duda del que emerge el *cogito*, Mersenne pretende sacar, en las segundas objeciones, algo más que la entidad metafísica de la cosa que piensa y se pregunta si no habrá errado Descartes al despreciar la posibilidad de su corporeidad: “Hasta ahora sabéis que sois una cosa que piensa, pero aún no sabéis qué es esa cosa pensante. Y ¿por qué no habría de ser un cuerpo el que, con sus diversos movimientos y choques, produjese la acción que llamamos pensamiento? Pues aunque creáis haber rechazado todo género de cuerpos, acaso os engañéis al no haberos rechazado a vos mismo, que sois un cuerpo. En efecto: ¿cómo probáis que un cuerpo no puede pensar, o que ciertos movimientos corpóreos no son el pensamiento mismo? Acaso el sistema todo de vuestro cuerpo –que creáis haber rechazado– o alguna parte de él, como el cerebro, concurren en la formación de los movimientos que llamamos pensamientos.

⁷¹ “Nous n’oublions pas l’art qu’eut toujours Descartes de verser du vin nouveau dans de vieilles outres ; mais il n’y en a pas moins lieu de se demander si ce n’étaient là que des concessions verbales dont il aurait pu se dispenser, ou si c’étaient des expressions à l’usage desquels il était acculé, ou si, enfin, il ne gardait pas avec l’expression quelque chose de l’idée” (Gilson 1975, 247).

Soy –decís– una cosa pensante; pero ¿sabéis si sois, por ventura, un movimiento corpóreo, o un cuerpo movido?” (*Meditaciones*, 102; AT, IXa, 97).

Aparentemente, se podría pensar que esta objeción no podía haber sido hecha más que por un cartesiano convencido, un mecanicista a ultranza. Pues lo que parece pedirle a Descartes, en última instancia, es que se muestre coherente con la física que defiende, así como con el empirismo del que ha hecho gala en su correspondencia: ¿Por qué, si las leyes mecánicas que gobiernan la tierra, han sometido a los astros más lejanos, se habría de librar el alma humana de su rigor y determinismo? Esta es quizá una de las objeciones que más veces tendrá que escuchar Descartes, expresada brevemente de la siguiente manera: “Sabes que eres una cosa que piensa, pero no sabes qué es o cómo es esa cosa que piensa. Saber que eres no es equivalente a saber qué cosa eres”. Sin embargo, Mersenne defiende aquí más al pensamiento escolástico que al pensamiento mecanicista. En su objeción se hace patente su resistencia a abandonar el carácter vitalista del alma, además de mezclar la distinción metafísica con la unión material de ambas sustancias.

Para Mersenne la distinción no resulta, sin embargo, del todo clara ni definitiva. No sólo por la cuestionable inmaterialidad del alma, sino porque de la distinción cartesiana no puede colegirse tampoco su inmortalidad, de modo que “no parece seguirse, de esa distinción entre cuerpo y alma que ésta sea incorruptible e inmortal; pues ¿quién sabe si su naturaleza no está limitada por la duración de la vida del cuerpo, o si Dios no ha querido otorgarle tan sólo unas fuerzas y una existencia tales, que acabe cuando el cuerpo acaba?” (*Meditaciones*, 106; AT, IXa, 101). Es importante recordar que en el título de la primera edición de las *Meditaciones* se prometía tratar el tema de la inmortalidad del alma, aunque en su redacción apareció finalmente muy en segundo plano, como ahora le reprocha Mersenne. Según Hamelin, esta exclusión obedece a un propósito deliberado: “Lo que según Descartes está fuera del plan de las *Meditaciones* es la afirmación misma de la inmortalidad, porque para poder adelantar esa proposición en la forma debida y en el momento oportuno sería necesario haber desarrollado ya toda la física”. Pero ¿por qué la física? Pues porque la física, de acuerdo con Hamelin, es la que permite establecer dos proposiciones fundamentales: “La primera es que las sustancias en general son imperecederas. La segunda, que el alma individual, a diferencia del cuerpo también individual, constituye una sustancia, pues en el dominio de lo extenso, sólo el cuerpo tomado en su totalidad, esto es, el conjunto de los cuerpos, merece el nombre de tal” (Hamelin 1949, 266-267).

Descartes responde a Mersenne que la distinción alma-cuerpo se ha hecho necesaria desde el momento en que confundimos las cosas pertenecientes al espíritu y a Dios, con las cosas que son propias del cuerpo y de las percepciones sensibles. El hábito inveterado que tenemos de mezclar lo metafísico y conceptual con las representaciones de los sentidos, puede suprimirse, dice, mediante el ejercicio de distinguir lo intelectual de lo corpóreo, que propone en la segunda meditación (*Meditaciones*, 109; AT, IXa, 104). La distinción no es, pues, un presupuesto ideológico, sino una tarea a llevar a cabo, una ruptura epistemológica con nuestras maneras habituales de pensar. La cuestión, entonces, no es que él no haya realizado la distinción mente-cuerpo de una manera suficientemente tajante, sino que la operación tiene que ser llevada a cabo por todo aquel que quiera abandonar el pensamiento de la Escuela y asumir el proyecto del pensamiento moderno⁷².

Ahora bien, lo que es válido a nivel metafísico y epistemológico, resulta ininteligible cuando se habla de fisiología o de moral. Para hablar del hombre, Descartes tendrá que hacer explícitas las múltiples interrelaciones entre el cuerpo y el alma, es decir, tendrá que dejar a un lado la metafísica, para poder pasar a las cuestiones materiales que conforman la vida humana. De ahí que para hablar de la inmortalidad del alma, Descartes recurra a un razonamiento de índole metafísica, haciendo la salvedad de que la filosofía natural, es decir la física, en contra de lo que sostiene Hamelin, no se ocupa propiamente de esta cuestión. Descartes destaca el carácter sustancial del alma, frente a la accidentalidad de la materia, pues “el conocimiento natural nos enseña que el espíritu es diferente del cuerpo, y que es una substancia; también que el cuerpo humano, en tanto que difiere de los demás cuerpos, se compone sólo de cierta configuración de los miembros y otros accidentes semejantes; y, por último, que la muerte del cuerpo

⁷² En este sentido, Descartes afirma, frente aquellos “que niegan poseer las ideas distintas de espíritu y de cuerpo, nada puedo hacer, sino rogarles que consideren con atención el contenido de esa segunda meditación, y observar que la opinión de ellos, según la cual las partes del cerebro concurren con el espíritu para formar nuestros pensamientos, no está fundada en razón alguna positiva, sino sólo en que nunca han experimentado haber existido sin cuerpo, así como en que éste les ha servido de estorbo muchas veces en sus operaciones; y eso es lo mismo que si alguien, por haber llevado cadenas en los pies desde su infancia, pensara que tales cadenas forman parte de su cuerpo, y le son necesarias para andar” [“Que s’il y en a qui nient qu’ils aient des idées distinctes de l’esprit et du corps, je ne puis autre chose que les prier de considérer assez attentivement les choses qui sont contenues dans cette seconde Méditation, et de remarquer que l’opinion qu’ils ont que les parties du cerveau concourent avec l’esprit pour former nos pensées, n’est point fondée sur aucune raison positive, mais seulement sur ce qu’ils n’ont jamais expérimenté d’avoir été sans corps, et qu’assez souvent ils ont été empêchés par lui dans leurs opérations; et c’est le même que si quelqu’un, de ce que dès son enfance il aurait eu des fers au pieds, estimait que ces fers fissent une partie de son corps, et qu’ils lui fussent nécessaires pour marcher”] (*Meditaciones*, 110; AT, IXa, 105).

depende sólo de cierta división o cambio de figura. Ahora bien: no poseemos argumento ni ejemplo alguno capaz de persuadirnos de que la muerte o aniquilación de una substancia tal como el espíritu, deba proceder de tan leve causa como un cambio de figura, que no es más que un modo, y un modo –además– no del espíritu, sino del cuerpo, que es realmente distinto del espíritu. Y ni siquiera tenemos argumentos o ejemplos que nos persuadan de que hay substancias capaces de ser aniquiladas. Lo cual basta para concluir que el espíritu o el alma del hombre es inmortal, en la medida en que la filosofía natural puede entender de eso” (*Meditaciones*, 124)⁷³.

De acuerdo con la lógica del dualismo metafísico, si la muerte es una división o cambio en la disposición de los órganos que componen el cuerpo, el alma, como sustancia indivisa e inextensa, no puede verse, entonces, afectada por la muerte. Ahora bien, Descartes deja ver que si bien es un dualista metafísico, su concepción monista de la mente en unión con el cuerpo no resulta, por ello, antitética con su postura metafísica. En contra de lo que cabría suponer, y muchas veces se supone, se hace evidente que evita el enfrentamiento directo con el pensamiento religioso, aunque no lo comparte.

3.3. *Cuerpo y materia. El alma como forma sustancial*

La interpretación literal de la “ficción metafísica” con la que Descartes formula el *cogito sum*, lleva a Hobbes, en las terceras objeciones, a suponer esta definición como el producto de un razonamiento lógico formal o silogístico. Esta interpretación, que supone una “confusión categorial” (Ryle 1949), se habrá de repetir a lo largo de la historia de las interpretaciones del pensamiento cartesiano, hasta el presente. De acuerdo con este razonamiento, según Hobbes, Descartes confunde el sujeto con sus propias facultades, pues afirmar que es pensamiento por ser pensante, equivale a decir

⁷³ “La connaissance naturelle nous apprend que l’esprit est différent du corps, et qu’il est une substance; et aussi que le corps humain, en tant qu’il diffère des autres corps, est seulement composé d’une certaine configuration de membres, et autres semblables accidents; et enfin que la mort du corps dépend seulement de quelque division ou changement de figure. Or nous n’avons aucun argument ni aucun exemple, qui nous persuade que la mort, ou l’anéantissement d’une substance telle qu’est l’esprit, doive suivre d’une cause si légère comme est un changement de figure, qui n’est autre chose qu’un mode, et encore un mode, non de l’esprit, mais du corps, qui est réellement distinct de l’esprit. Et même nous n’avons aucun argument ni exemple, qui nous puisse persuader qu’il y a des substances qui sont sujettes à être anéanties. Ce qui suffit pour conclure que l’esprit, ou l’âme de l’homme, autant que cela peut être connu par la philosophie naturelle, est immortelle” (AT, IXa, 120).

“soy paseante, luego soy un paseo”. Si del acto de pensar puede deducirse que soy una cosa pensante, no está demostrado por ello, concluye Hobbes, que esa cosa pensante sea un espíritu o un alma, es decir, que el sujeto del pensamiento no pueda ser material o corpóreo. Precisamente, el enunciado ‘yo pienso’ tiene origen, según el filósofo inglés, en “no poder concebir nosotros ningún acto sin su sujeto: como el pensamiento sin una cosa que piense, el saber sin una cosa que sepa, o el pasear sin algo que se pasee”. De ahí parece poder concluirse, la necesidad de que esta cosa que piensa sea más bien algo corporal que espiritual (*Meditaciones*, 140-141; AT, IXa, 134-135).

Estableciendo una distinción entre materia y cuerpo, Descartes señala, en su respuesta, la arbitrariedad del razonamiento de Hobbes, pues aunque todo sujeto debe ser considerado como sustancia, no existe necesidad lógica de que esta sustancia sea de tipo corpóreo: “pues, si bien es cierto que los sujetos de cualquier acto son entendidos como substancias (o, si queréis, como materias, es decir, materias en sentido metafísico), eso no quiere decir que se los entienda como cuerpos” (*Meditaciones*, 142)⁷⁴. Para Descartes la cuestión no está en el nominalismo de Hobbes, sino en el núcleo de la distinción entre sustancia extensa y sustancia intelectual, asignando a cada sujeto propio de cada sustancia, los accidentes que le corresponden, pues “es cierto que el pensamiento no puede darse sin una cosa pensante, y, en general, ningún accidente o acto puede darse sin una sustancia, de la cual sea acto. Pero como no conocemos la sustancia por sí misma y de un modo inmediato, sino sólo por ser sujeto de ciertos actos, conviene a la razón, y el uso común lo pide, que designemos con palabras distintas las substancias que son sujetos, según sabemos, de actos o accidentes enteramente distintos; tras esto, examinaremos si esos distintos nombres significan cosas diferentes, o bien una sola y misma cosa. Pues bien: hay ciertos actos que llamamos *corpóreos* (como el tamaño, la figura, el movimiento, y demás cosas que no pueden concebirse sin extensión de espacio), y llamamos *cuerpo* a la sustancia en que residen; no puede imaginarse que haya una sustancia que sea el sujeto de la figura, otra el del movimiento local, etcétera, pues todos esos actos coinciden entre sí en presuponer la extensión. Hay, además, otros actos que llamamos *intelectuales* (como entender, querer, imaginar, sentir, etc.), los cuales coinciden en presuponer el pensamiento, la

⁷⁴ “...car les sujets de tous les actes sont bien à la vérité entendus comme étant des substances (ou, si vous voulez, comme des matières, à savoir des matières métaphysiques), mais non pas pour cela comme des corps” (AT, IXa, 136).

percepción o la consciencia; y decimos que la substancia en que residen es una *cosa pensante*, o un *espíritu*, y podemos llamarla de cualquier otro modo, con tal que no la confundamos con la substancia corpórea, puesto que los actos intelectuales no guardan afinidad alguna con los corpóreos, y el pensamiento –que es aquello en que concuerdan los primeros– difiere por completo de la extensión, que es lo común a los segundos” (*Meditaciones*, 143)⁷⁵.

Empero, Hobbes recrimina a Descartes el “parecido de familia” de sus argumentos con los de la Escuela. Si identificamos al sujeto con la facultad de pensar, o la sustancia con sus accidentes, “caeríamos –dice– en esta manera escolástica de hablar: el entendimiento entiende, la vista ve, el querer quiere, y, según una legítima analogía, el paseo –o, al menos, la facultad de pasear– se paseará” (*Meditaciones*, 143-144; AT,

⁷⁵ “Il est certain que la pensée ne peut pas être sans une chose qui pense, et en général aucun accident ou aucun acte ne peut être sans une substance de laquelle il soit l’acte. Mais, d’autant que nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parce qu’elle est le sujet de quelques actes, il est fort convenable à la raison, et l’usage même le requiert, que nous appelions de divers noms ces substances que nous connaissons être les sujets de plusieurs actes ou accidents entièrement différents, et qu’après cela nous examinions si ces divers noms signifient des choses différentes, ou une seule et même chose. / Or il y a certains actes que nous appelons corporels, comme la grandeur, la figure, le mouvement, et toutes les autres choses qui ne peuvent être conçues sans une extension locale, et nous appelons du nom de corps la substance en laquelle ils résident; et on ne peut pas feindre que ce soit une autre substance qui soit le sujet de la figure, une autre qui soit le sujet du mouvement local, etc., parce que tous ces actes conviennent entre eux, en ce qu’ils présupposent l’étendue. En après, il y a d’autres actes que nous appelons intellectuels, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., tous lesquels conviennent entre eux en ce qu’ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance; et la substance en laquelle ils résident, nous disons que c’est une chose qui pense, ou un esprit, ou de quelque autre nom que nous veuillons l’appeler, pourvu que nous ne la confondions point avec la substance corporelle, d’autant que les actes intellectuels n’ont aucune affinité avec les actes corporels, et que la pensée, qui est la raison commune en laquelle ils conviennent, diffère totalement de l’extension, qui est la raison commune des autres” (AT, IXa, 136-137).

También en los *Principios* Descartes responde a esta cuestión de Hobbes, desde la perspectiva de la duda: “Pues si dijera que veo o que camino, e infiriera de ello que yo soy; en el caso de que entendiera al decir tal que hablo de la acción que se realiza con mis ojos o con mis piernas, esta conclusión no es infalible en modo tal como para que *no tenga algún motivo para dudar de ella*, puesto que puede suceder que piense ver o que piense caminar aunque no abra los ojos y aunque no abandone mi puesto; es así, pues esto es lo que acontece en algunas ocasiones mientras duermo y lo mismo podría llegar a suceder si no tuviera cuerpo. Pero si, por el contrario, solamente me refiero a *la acción de mi pensamiento*, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, *en virtud del cual me parece* que veo o que camino, esta misma conclusión es *tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella*, puesto que se refiere al alma y sólo ella posee la facultad de sentir o de pensar, *cualquiera que sea la forma* [“Car si je dis que je vois ou que je marche, et que j’infère de là que je suis; si j’entends parler de l’action qui se fait avec mes yeux ou avec mes jambes, cette conclusion n’est pas tellement infaillible que je n’ai quelque sujet d’en douter, à cause qu’il se peut faire que je pense voir ou marcher, encore que je n’ouvre point les yeux et que je ne bouge de ma place; car cela m’arrive quelquefois en dormant, et le même pourrait peut-être arriver si je n’avais point de corps: au lieu que, si j’entends parler seulement de l’action de ma pensée, ou du sentiment, c’est-à-dire de la connaissance qui est en moi, qui fait qu’il me semble que je vois ou que je marche, cette même conclusion est si absolument vraie que je n’en peux douter, à cause qu’elle se rapporte à l’âme, qui seule a la faculté de sentir, ou bien de penser en quelque autre façon que ce soit”] (*Principios*, 26-27; AT, IXb, 28).

IXa, 137-138). Las denominadas “formas sustanciales” o “propiedades ocultas”, de las que Descartes procuraba prescindir en la física y en la fisiología, volverían de este modo a cobrar vigencia en su discurso, sin que ello implicara un progreso aparente en la comprensión de la mente humana (Clarke 2003, 36).

Retornamos, pues, a la cuestión del uso que hace Descartes de términos escolásticos para expresar las ideas de su nueva doctrina. En relación a ello, Gilson observa lo paradójico que resulta que Descartes haga uso de la noción de “forma sustancial” para explicar su idea de unión sustancial, llegando a denominar al alma “vera forma substantialis hominis”⁷⁶. Para Gilson, el punto culminante de la crítica cartesiana de las formas sustanciales se hallaba en el análisis psicológico del error aristotélico. Según él: “L’origine des notions de *forme* et de *qualité* se trouvait expliquée par une sorte de contamination de la nature physique par l’expérience humaine de l’union de l’âme et du corps”. La paradoja se produciría entonces, cuando del mismo modo que “l’union de l’âme et du corps était invoquée pour expliquer l’illusion des formes substantielles, l’illusion des formes substantielles est invoquée maintenant pour nous aider à concevoir l’union de l’âme et du corps” (Gilson 1975, 247-248).

La crítica de Gilson carece de fundamento, pues la definición del alma como forma sustancial a la que hace referencia tiene un contexto más político que filosófico. En efecto, las polémicas interpretaciones de Regius y su escaso tacto a la hora de expresarlas, despertaron los recelos del ala más conservadora de la Iglesia. Voecio, rector por entonces de la Universidad de Utrech, se encargó de dirigir una campaña contra Regius, como divulgador del pensamiento cartesiano, y contra el propio Descartes, usando como excusa su manifiesto rechazo de las formas sustanciales. Descartes había reprendido duramente a Regius su falta de tacto, pues “en relación con el tema de las formas sustanciales y las cualidades reales, ¿qué necesidad existe de negarlas abiertamente? Podéis recordaros de que en mis *Meteoros*, pág. 164, he afirmado en términos expresos que no las rechazaba ni negaba en forma alguna, sino solamente que no las creía necesarias para explicar mis opiniones. Si hubieseis

⁷⁶ Ver carta a Regius, enero de 1642: “C’est la seule, mais, c’en est une: *quae cum agnoscitur sola esse forma substantialis, alias autem ex partium configuratione et motu constare*; et c’en est une vraie; *quod confirmatur exemplo animae, quae est vera forma substantialis hominis*”. Citado por Gilson 1975, 247, notas 1, 2 y 3 (AT, III, 505). La referencia de AT pertenece a la segunda parte de la cita, en cursiva. La primera parte no se encuentra en el lugar señalado por Gilson. Descartes no utiliza tal expresión latina en la carta citada.

procedido de igual forma ninguno de vuestros oyentes las hubiera admitido al percibirse de que no cumplen función alguna y, en consecuencia, no habríais sido objeto de la envidia de vuestros colegas” (*Observaciones*, 45; AT, III, 492). La referencia de Gilson, extraída de la respuesta que Descartes escribe para que Regius pueda contestar a Voecio y tranquilizar los ánimos (“Henrici Regii etc. Responsio ad Appendicem, vel Notæ in Appendicem ac Corollaria Theologico-Philosophica Domini Gisb. Voetii, etc.” AT, III, 494), no puede ser considerada, por tanto, como una expresión de su auténtico pensamiento sobre el tema⁷⁷.

El nominalismo materialista de Hobbes, que supone la arbitrariedad de nuestras convenciones lingüísticas, le lleva a considerar el razonamiento como una concatenación de nombres dependientes de la imaginación, sujeta, a su vez, a determinados movimientos orgánicos. De esta suerte, opina Hobbes, “el espíritu no será otra cosa que un movimiento que se produce en ciertas partes del cuerpo orgánico” (*Meditaciones*, 144-145; AT, IXa, 138). Por otra parte, al carecer nosotros de la idea de alma –en tanto que efecto de una experiencia sensible–, ella será producto necesariamente de la razón, pues “la razón nos lleva a inferir que hay algo encerrado en el cuerpo humano que le da el movimiento al animal por el que siente y se mueve; y a eso, sea lo que fuere, sin tener idea alguna de ello lo llamamos alma” (*Meditaciones*, 149; AT, IXa, 143). En relación con esto y con su crítica al uso que hace Descartes de la idea de substancia en las *Meditaciones*, Hobbes se pregunta “¿cómo puede decirse que las ideas que nos representan substancias son algo más y contienen más realidad objetiva que aquellas que nos representan accidentes?” Según él, Descartes debería replantearse lo que quiere decir con las palabras “tener más realidad”, pues la realidad no admite ni el más ni el menos (*Meditaciones*, 150; AT, IXa, 144).

3.4. *El alma como una especie particular del cuerpo*

Algunas de las más importantes dificultades que se le presentan a Arnauld son esencialmente de tipo formal o lógico, referidas todas a la naturaleza misma del

⁷⁷ Cuando analice las objeciones de Isabel mostraré que esta “confusión” de Gilson no es accidental, sino sistemática, y que obedece a la idea preconcebida del alma como forma sustancial, que señalaba más arriba, y que este autor pretende atribuir a Descartes.

dualismo cartesiano y, según él, al indemostrable carácter no corpóreo del alma. De acuerdo con Arnauld, la relación entre el alma y el cuerpo sería la misma que existe entre la especie y el género, de modo que no puede excluirse de manera absoluta que el alma sea una especie particular de cuerpo. Así, si alguien “mantuviese que nuestro espíritu es corpóreo, no querría decir con ello que todo el cuerpo fuese espíritu, y, de tal suerte, el cuerpo sería al espíritu como el género a la especie. Pero el género puede entenderse sin especie, aunque de él se niegue todo lo que es propio y peculiar de la especie: de ahí el axioma de la lógica, según el cual *si se niega la especie, el género no se niega*, o bien *donde está el género, no es necesario que esté la especie*. Y, así, puedo concebir la figura sin concebir a la vez ninguna de las propiedades del círculo. Queda, entonces, por demostrar que el espíritu pueda entenderse plena y enteramente sin el cuerpo” (*Meditaciones*, 164-165; AT, IXa, 156-157). Ahora bien, aunque sea posible tener un conocimiento particular del alma sin necesidad de tomar en cuenta al cuerpo, no significa que para alcanzar un conocimiento más amplio y general sea posible prescindir de él enteramente o que no pertenezca de ninguna manera a su esencia.

Este tipo de objeción, semejante a la que ya hiciera Mersenne, se funda básicamente en la idea de que el argumento cartesiano con el que se formula el *cogito* es incompleta, siendo la idea que de sí mismo tiene, como cosa que piensa, una parcialidad que excluye todo lo demás por la unilateralidad de su perspectiva. Sin embargo, si Mersenne consideraba que Descartes no había probado suficientemente la distinción alma-cuerpo, para Arnauld el argumento cartesiano “prueba demasiado”, al ir más allá de lo que el propio Descartes se propone, acercándolo indeseablemente a los platónicos que sostienen que “nada corpóreo pertenece a nuestra esencia, siendo así el hombre sólo espíritu, del que el cuerpo es simple vehículo; y por ello definen al hombre, como *un espíritu que usa el cuerpo*” (*Meditaciones*, 166; AT, IXa, 158)⁷⁸. En la base de la objeción de Arnauld se intuye la idea tomista de la unidad del hombre. El hombre, según el pensamiento cristiano, debe salvarse y resucitar en cuerpo y alma, no sólo en alma, como se advertirá más adelante.

Desde el punto de vista de Arnauld, la parcialidad del argumento cartesiano puede deberse a algún tipo de restricción mental o de abstracción, semejante a la que se imponen los geómetras cuando, por ejemplo, hablan de la longitud sin referirse a la

⁷⁸ Ver nota 40, en este mismo capítulo, sobre la analogía entre el piloto y el alma.

profundidad o a la anchura, aunque de hecho no puedan existir independientemente las unas de las otras. Del mismo modo, aunque se pueda pensar el alma con las propiedades de lo extenso, compartiendo también lo corpóreo la facultad de pensar, se habla de ella solamente en términos mentales. Esta consideración resulta aún más convincente para Arnauld, si se tiene en cuenta que “tal facultad de pensar parece estar unida a los órganos corpóreos, ya que está como adormecida en los niños, y del todo extinguida en los locos” (*Meditaciones*, 167; AT, IXa, 159).

Fiel al espíritu de su tiempo, Arnauld recoge en sus objeciones la opinión generalizada contra el principio dualista de la fisiología cartesiana, que excluye el alma de las funciones vitales. Según él, Descartes no ha ofrecido suficientes argumentos para sostener su distinción. Por otra parte, considerar el organismo determinado únicamente por las leyes del movimiento mecánico no parece tener verosimilitud alguna cuando se observa el comportamiento intencional de los animales: “Pues parece increíble, a primera vista, que, sin que alma alguna intervenga la luz que desde el cuerpo del lobo se refleja en los ojos de la oveja mueva los hilillos de los nervios ópticos, y que, en virtud de ese movimiento, que llega hasta el cerebro, los espíritus animales se difundan en los nervios de modo que provoquen la huida de la oveja” (*Meditaciones*, 167-168; AT, IXa, 159-160).

En su respuesta a Arnauld, Descartes defiende el orden al que se ciñe su demostración en las *Meditaciones*, el tiempo de la duda y de la definición del *cogito*, frente a las objeciones que insisten en alterar su desarrollo, anticipando dificultades en aquellos puntos donde no corresponde su planteamiento. Así, por ejemplo, cuando en referencia a la definición de la *res cogitans*, en la segunda meditación, se insiste en preguntar por las relaciones de ésta con el cuerpo, que sólo vendrá a ser probada en la sexta y última meditación: “Pues, aunque acaso haya en mí muchas cosas que aún no conozco (y, en efecto, yo suponía en ese lugar no saber aún que el espíritu tuviese la fuerza de mover el cuerpo, ni que estuviera substancialmente unido a él), con todo, por cuanto que basta para que yo subsista con lo que sé que hay en mí, estoy seguro de que Dios ha podido crearme sin las demás cosas que aún no conozco, y, por tanto, de que esas cosas no pertenecen a la esencia de mi espíritu. Pues me parece que no está comprendida, en la esencia de una cosa, ninguna de aquellas otras sin las cuales puede ser; y, aunque el espíritu sea propio de la esencia del hombre, no es propio sin embargo

de la esencia del espíritu, estrictamente hablando, el que esté unido al cuerpo humano” (*Meditaciones*, 180)⁷⁹.

El alma como sustancia completa, no necesita incluir el cuerpo en ninguna de sus propiedades. Aparentemente la cuestión de la “unión substancial”, a la que aquí hace referencia, es defendida por Descartes en contra de su postura mecanicista adoptada en la física. La unión substancial será, pues, uno de los puntos en los que más dificultades hallará el modelo cartesiano de la mente, en tanto que, desde cierto punto de vista, puede considerarse una reminiscencia escolástica: una reliquia todavía intacta del pasado, superviviente del proceso revolucionario que pretendía estar llevando a cabo.

Descartes defiende, por otra parte, que para considerar una sustancia completa, como es el alma o el cuerpo, no es necesario, un conocimiento igualmente completo de todas las propiedades de la cosa, pues sólo Dios puede alcanzar un conocimiento de este tipo. Para hacer la distinción real entre ambas sustancias es suficiente, en contra de lo que supone Arnauld, tener un conocimiento parcial de las propiedades que la conforman. Además, como señalará en los *Principios*⁸⁰, no es posible conocer las sustancias completas inmediatamente por sí mismas, sino a través de las formas o atributos que se unen a ellas. Una sustancia, por serlo, es decir, por ser algo que subsiste por sí mismo, no puede ser otra cosa que una sustancia completa. Sólo bajo determinadas circunstancias, una sustancia podría ser denominada “incompleta”. Por ejemplo, cuando “se relacionan con alguna otra sustancia, junto con la cual forman un todo que es por sí y distinto de cualquier otro. Y así, la mano es una sustancia incompleta, si la relacionáis con todo el cuerpo, del que forma parte; pero si la consideráis aislada, es una sustancia completa. Y, de un modo semejante, *espíritu y cuerpo son sustancias incompletas, cuando se las piensa en relación al hombre que componen*; mas, separadamente consideradas, son sustancias completas. Pues, así como ser extenso, divisible, dotado de figura, etc., son formas o atributos por medio de los cuales conozco esa sustancia que se llama *cuerpo*, así también ser inteligente,

⁷⁹ “Car, quoique peut-être il y ait en moi plusieurs choses qui je ne connais pas encore (comme en effet je supposais en ce lieu-là que je ne savais pas encore que l’esprit eût la force de mouvoir le corps, ou de lui être substantiellement uni), néanmoins, d’autant que ce que je connais être en moi me suffit pour subsister avec cela seul, je suis assuré que Dieu me pouvait créer sans les autres choses que je ne connais pas encore, et partant, que ces autres choses n’appartiennent point à l’essence de mon esprit./ Car il me semble qu’aucune des choses sans lesquelles une autre peut être, n’est comprise en son essence; et encore que l’esprit soit de l’essence de l’homme, il n’est pas néanmoins, à proprement parler, de l’essence de l’esprit, qu’il soit uni au corps humain” (AT, IXa, 171).

⁸⁰ *Principios*, 52-53; AT, IXb, 47.

deseante, dubitante, etc., son formas por cuyo medio conozco la substancia que se llama *espíritu*; y comprendo que una substancia pensante es una cosa completa, tan bien como comprendo que lo es una substancia extensa” (*Meditaciones*, 182)⁸¹.

Así pues, sólo en relación con el hombre, en tanto que compuesto de alma y cuerpo, pueden denominarse estas sustancias, sustancias incompletas. En ello, como repetirá en numerosas ocasiones, consiste la esencia humana y también su particular imperfección. Esta relativización de las sustancias no implica, sin embargo, una interdependencia como la que existe entre la especie y el género, pues la especie no puede ser concebida clara y distintamente sin el género, como sí sucede, según demuestra Descartes, con el alma y el cuerpo. De esto se colige que la línea de tiempo en la que se prueba la autosuficiencia y la distinción real de ambas sustancias, a través de las sucesivas meditaciones, debe ser tenida en cuenta en todo momento, de acuerdo con Descartes, para evitar la tentación de identificar lo incompleto del conocimiento, con la incompletud de la sustancias, como sucede no sólo a Arnauld, sino a muchos de sus objetores⁸².

La dificultad, si no es tenida en cuenta la intemporalidad metafísica con respecto a la temporalidad física, se encuentra, no obstante, en que dos sustancias que mutuamente se excluyen, puedan finalmente formar un hombre. Sólo desde este punto de vista, que mezcla y confunde los tiempos de las *Meditaciones*, es posible afirmar que

⁸¹ “Il est vrai qu’en un autre sens on les peut appeler incomplètes, non qu’elles aient rien d’incomplet en tant qu’elles sont des substances, mais seulement en tant qu’elles se rapportent à quelqu’autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi et distinct de tout autre. / Ainsi la main est une substance incomplète, si vous la rapportez à tout le corps dont elle est partie; mais si vous la considérez toute seule, elle est une substance complète. Et pareillement l’esprit et le corps sont des substances incomplètes, lorsqu’ils sont rapportés à l’homme qu’ils composent; mais étant considérés séparément, ils sont des substances complètes. / Car tout ainsi qu’être étendu, divisible, figuré, etc., sont des formes ou des attributs par le moyen desquelles je connais cette substance qu’on appelle corps; de même être intelligent, voulant, doutant, etc., sont des formes par le moyen desquelles je connais cette substance qu’on appelle esprit; et je ne comprends pas moins que la substance qui pense est une chose complète, que je comprends que la substance étendue en est une” (AT, IXa, 173). Los subrayados son míos.

⁸² La ficción metafísica que propone Descartes en las *Meditaciones*, pretende alcanzar una certeza mayor a la creencia corriente, de acuerdo con la cual “todas las cosas son, en realidad, tal y como aparecen a nuestro pensamiento”: “Pero, como una de las dudas hiperbólicas propuestas en mi primera meditación era la de que no podía estar seguro de *que las cosas fuesen en realidad tal y como las concebimos*, mientras suponía no conocer al autor de mi origen, todo lo que he dicho acerca de Dios y de la verdad, en las meditaciones 3, 4 y 5, sirve a la conclusión de que entre *espíritu* y *cuerpo* hay distinción real, y a ello se llega por fin en la meditación sexta” [“Mais, d’autant qu’entre ces doutes hyperboliques que j’ai proposés dans ma première Méditation, celui-ci en était un, à savoir, que je ne pouvais être assuré que les choses fussent en effet, et selon la vérité, telles que nous les concevons, tandis que je supposais que je ne connaissais pas l’auteur de mon origine, tout ce que j’ai dit de Dieu et de la vérité, dans la troisième, quatrième et cinquième Méditation, sert à cette conclusion de la réelle distinction de l’esprit d’avec le corps, laquelle enfin j’ai achevée dans la sixième”] (*Meditaciones*, 184; AT, IXa, 176).

el argumento cartesiano “prueba demasiado”, es decir, llevándonos a pensar que el alma se sirve del cuerpo, como un piloto se sirve de su navío, sin que exista entre ambos una verdadera unión substancial.

Lo paradójico de la situación se produce, como afirma Gilson, porque allí donde Descartes lleva a cabo la distinción real entre alma y cuerpo, también habla de la íntima unión de ambas sustancias, esto es, que para probar su diferencia hable de su íntima unión. Sin embargo, para Descartes esto no supone, ninguna contradicción; por el contrario, presume de ello: “Pues en la misma meditación sexta, en que he hablado de la distinción de espíritu y cuerpo, he mostrado también que aquél está unido substancialmente a éste; y para probarlo me he servido de razones tales, que no recuerdo haber nunca leído otras más fuertes y convincentes” (*Meditaciones*, 185)⁸³.

Las objeciones dirigidas a la distinción real cartesiana, se anticipan a un tema que sólo posteriormente, y a partir de ellas, comenzará a tratar Descartes: el tema del hombre. De esta manera, se puede decir que la metafísica de las definiciones primeras, se funde en la fisiología humana, de modo que “así como quien dijese que el brazo de un hombre es una sustancia realmente distinta del resto de su cuerpo, no por ello negaría que pertenece el brazo a la esencia del hombre entero, y tampoco quien dice que el brazo pertenece a la esencia del hombre entero quiere dar a entender que no puede subsistir por sí, del mismo modo, no creo haber probado demasiado, al mostrar que el espíritu puede darse sin el cuerpo, ni haber dicho demasiado poco, al afirmar que le está substancialmente unido; porque esta unión substancial no impide que se pueda tener una idea clara y distinta del concepto de espíritu como una cosa completa. Por ello, el concepto de espíritu difiere grandemente del de superficie o línea, que no pueden ser entendidos como cosas completas si, además de la longitud y la anchura, no se les atribuye también la profundidad” (*Meditaciones*, 185)⁸⁴.

⁸³ “Car, dans la même sixième Méditation, où j’ai parlé de la distinction de l’esprit d’avec le corps, j’ai aussi montré qu’il lui est substantiellement uni; pour preuve de quoi je me suis servi de raisons qui sont telles, que je n’ai point souvenance d’en avoir jamais lu ailleurs de plus fortes et convaincantes” (AT, IXa, 177).

⁸⁴ “Et comme celui qui dirait que le bras d’un homme est une substance réellement distincte du reste de son corps, ne nierait pas pour cela qu’il est de l’essence de l’homme entier, et que celui qui dit que ce même bras est de l’essence de l’homme entier, ne donne pas pour cela occasion de croire qu’il ne peut pas subsister par soi; ainsi je ne pense pas avoir trop prouvé en montrant que l’esprit peut être sans le corps, ni avoir aussi trop peu dit, en disant qu’il lui est substantiellement uni; parce que cette union substantielle n’empêche pas qu’on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l’esprit, comme d’une chose complète; c’est pourquoi le concept de l’esprit diffère beaucoup de celui de la superficie et de la

A pesar de su defensa de la unión substancial, las perturbaciones orgánicas que, según arguye Arnauld, afectan el normal funcionamiento de la mente, como sucede en los locos o en el escaso desarrollo atribuido a los niños, no representan para Descartes auténticos argumentos en contra de su dualismo. Como ya lo ha sostenido numerosas veces, reconoce que a la distinción mente-cuerpo no se llega sino a través de una profunda meditación, entorpecida siempre por la percepción de la estrecha unión entre ambas sustancias, que experimentamos de forma cotidiana: “Mas, a mi juicio, quienes mediten con asiduidad las cosas que he escrito en mi segunda meditación, se persuadirán fácilmente que el espíritu no se distingue del cuerpo en virtud de una simple ficción o abstracción, sino que, si resulta que lo conocemos como una cosa distinta, ello sucede así porque en efecto lo es” (*Meditaciones*, 186)⁸⁵. La distinción metafísica y la íntima unión no son incompatibles, por tratarse precisamente de dos tipos diferentes de argumentos, situados en dos tiempos lógicos distintos: el primero se halla en el orden de las demostraciones metafísicas, mientras que el segundo pertenece al orden de la experiencia empírica.

Si el cuerpo humano está unido de manera substancial con el alma racional, no ocurre lo mismo en los animales, carentes de razón. Todo movimiento fisiológico, sea animal o humano, responde a las leyes mecánicas de la física. Como ya especificara en el *Discurso*, los movimientos con los que Descartes considera esta igualdad física, son los movimientos denominados involuntarios, como la digestión, la circulación o la respiración. Sólo la disposición normal de los órganos permitirá tales movimientos, mientras que el alma queda radicalmente excluida como principio vital. El alma, según Descartes, sólo puede establecer el curso de los espíritus animales en determinadas ocasiones: “de manera que, incluso en nosotros, no es el espíritu (o el alma) quien mueve inmediatamente los miembros exteriores: lo único que puede hacer es determinar el curso de ese sutilísimo licor, que llamamos espíritus animales, el cual, fluyendo continuamente del corazón, por el cerebro a los músculos, es causa de todos los movimientos de nuestros miembros, pudiendo causar muchos movimientos distintos, y

ligne, qui ne peuvent pas être ainsi entendues comme des choses complètes, si, outre la longueur et la largeur, on ne leur attribue aussi la profondeur” (AT, IXa, 177).

⁸⁵ “Mais, à mon jugement, ceux qui repasseront souvent dans leur esprit les choses que j’ai écrites dans ma seconde Méditation, se persuaderont aisément que l’esprit n’est pas distingué du corps par une seule fiction ou abstraction de l’entendement, mais qu’il est connu comme une chose distincte, parce qu’il est tel en effet” (AT, IXa, 177).

todos ellos con la misma facilidad. Y hasta sucede que no siempre el espíritu determina dicho curso; pues, entre los movimientos que en nosotros se producen, hay muchos que para nada dependen del espíritu, como el latido del corazón, la digestión de las viandas, la nutrición, la respiración de los que duermen, y hasta el andar, el cantar y otros actos semejantes de quienes están despiertos, cuando tales actos se cumplen sin que el espíritu ponga mientes en ellos. Y cuando los que caen desde lo alto ponen por delante las manos para resguardar su cabeza del golpe, no hacen eso porque la razón se lo aconseje, ni esa acción suya depende del espíritu, sino sólo de que los sentidos, movidos por el peligro inmediato, causan cierto cambio en su corazón, el cual determina a los espíritus animales para que pasen a los nervios de tal manera que aquel movimiento se produzca, igual que ocurre en una máquina, y sin que el espíritu pueda estorbarlo” (*Meditaciones*, 186-187)⁸⁶.

Descartes reconoce, no obstante, en la respuesta a Arnauld, otro principio de movimiento propio y particular de los hombres. Este principio actuaría por “ministerio del espíritu” y para distinguirlo del puro movimiento fisiológico involuntario, remite a la quinta parte del *Discurso*. Atribuye Descartes a una confusión el hecho de creer que el alma es una sustancia o principio vital, por no saber distinguir ambos principios. El hecho de compartir, animales y hombres, una fisiología que obedece a las mismas leyes físicas, es decir, a la disposición de los órganos y al movimiento continuo de los espíritus animales, producido por el calor localizado en el corazón, nos lleva insensiblemente a creer que compartimos también el principio de movimiento en el que participa la mente: “Se verá entonces fácilmente que toda acción de los brutos se asemeja sólo a las que efectuamos sin contribución de nuestro espíritu. De donde concluiremos necesariamente que no conocemos en dichas acciones ningún otro principio de movimiento que la sola disposición de los órganos y la continua afluencia

⁸⁶ “...en sorte que, même dans nous, ce n’est pas l’esprit (ou l’âme) qui meut immédiatement les membres extérieurs, mais seulement il peut déterminer le cours de cette liqueur fort subtile, qu’on nomme les esprits animaux, laquelle, coulant continuellement du cœur par le cerveau dans les muscles, est cause de tous les mouvements de nos membres, et souvent en peut causer plusieurs différents, aussi facilement les uns que les autres. Et même il ne le détermine pas toujours; car, entre les mouvements qui se font en nous, il y en a plusieurs qui ne dépendent point du tout de l’esprit, comme sont le battement du cœur, la digestion des viandes, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment, et même, en ceux qui sont éveillés, le marcher, chanter, et autres actions semblables, quand elles se font sans que l’esprit y pense. Et lorsque ceux qui tombent de haut, présentent leurs mains les premières pour sauver leur tête, ce n’est point par le conseil de leur raison qu’ils font cette action; et elle ne dépend point de leur esprit, mais seulement de ce que leurs sens, étant touchés par le danger présent, causent quelque changement en leur cerveau qui détermine les esprits animaux à passer de là dans les nerfs, en la façon qui est requise pour produire ce mouvement tout de même que dans une machine, et sans que l’esprit le puisse empêcher” (AT, IXa, 178).

de los espíritus animales, producidos por el calor del corazón, el cual hace más tenue y sutil la sangre; y, junto con ello, reconoceremos que, hasta ahora, sólo hemos atribuido a esas acciones otro principio porque, no distinguiendo entre los dos que hemos mencionado, y viendo que uno de ellos –dependiente sólo de los espíritus animales y los órganos– reside en los brutos tanto como en nosotros, hemos dado en creer que el otro – dependiente del espíritu y el pensamiento– residía también en ellos” (*Meditaciones*, 187)⁸⁷.

Algunos años más tarde, Arnauld dirigirá a Descartes una serie de cartas pidiendo nuevas explicaciones en torno a las relaciones mente-cuerpo. En efecto, en julio de 1648, cuando ya Descartes se hallaba redactando *Las pasiones del alma*, Arnauld preguntará de qué manera el alma podría conducir a los espíritus animales si, como es evidente, la mayoría de las personas ignoraban la existencia de tales espíritus, así como la conformación del sistema nervioso. Además, si la mente ha de ser consciente e incorpórea, no se entiende cómo puede participar en determinados movimientos orgánicos y mucho menos que, dada su naturaleza, pueda mover un cuerpo: “Has escrito que nuestra mente puede dirigir los espíritus animales a los nervios, y mover así los miembros. Pero en otros lugares escribes que no hay nada en nuestra mente de lo que no seamos conscientes en acto o en potencia (“*nihil in mente nostra esse, cujus vel actu vel potestate conscii non simus*”)⁸⁸. Pero la mente humana no parece ser consciente de esta capacidad para dirigir los espíritus animales, pues muchos hombres no saben que tienen nervios, como no sea de oídas, y aún menos que tienen espíritus animales y lo que éstos son. En una palabra, por lo que he podido colegir de tus principios, nuestra mente, cuya naturaleza es pensamiento, sólo hace lo que tiene lugar pensándolo y advirtiéndolo nosotros: pero no advertimos ni pensamos que los

⁸⁷ “...et alors on verra facilement que toutes les actions des bêtes sont seulement semblables à celles que nous faisons sans que notre esprit y contribue. / A raison de quoi nous serons obligés de conclure, que nous ne connaissons en effet en elles aucun autre principe de mouvement que la seule disposition des organes et la continuelle affluence des esprits animaux produits par la chaleur du cœur, qui atténue et subtilise le sang; et ensemble nous reconnâtrons que rien ne nous a ci-devant donné occasion de leur en attribuer un autre, sinon que, ne distinguant pas ces deux principes du mouvement, et voyant que l’un, qui dépend seulement des esprits animaux et des organes, est dans les bêtes aussi bien que dans nous, nous avons cru inconsidérément que l’autre, qui dépend de l’esprit et de la pensée, était aussi en elles” (AT, IXa, 178-179).

⁸⁸ Se refiere a la respuesta a las cuartas objeciones en la versión latina: “*Tertium denique est quod nihil in mente nostra esse possit cujus non simus conscii, quod de operationibus intellexi et ille de potentiis negat*” (AT, VII, 232). En la versión francesa dirá: “Enfin, la troisième est, *qu’il ne peut y avoir rien dans notre esprit dont nous n’ayons connaissance*; ce que j’ai entendu des opérations, et lui le nie des puissances” (AT, IXa, 180).

espíritus animales sean dirigidos a los nervios de este o aquel modo; luego, no parece que nuestra mente haga esto. A esto hay que añadir que apenas puede entenderse cómo una cosa incorpórea puede mover una corpórea” (*Meditaciones* [B], 204; AT, V, 214-215).

Descartes responde a Arnauld que en realidad no somos conscientes, en todos los casos, de la manera en que nuestra mente dirige a los espíritus animales, porque estos movimientos no dependen exclusivamente de ella, “sino de la unión de la mente con el cuerpo”⁸⁹. Aquellos actos de los que somos conscientes son los llamados movimientos voluntarios. En tales acciones es la inclinación de la voluntad por un movimiento, lo que desencadena el flujo de los espíritus hacia los nervios adecuados: “Y esto ocurre gracias a la adecuada configuración del cuerpo, que la mente puede reconocer, y también debido a la unión de la mente con el cuerpo, de la cual la mente sin duda es consciente, pues de lo contrario no inclinaría su voluntad a mover los miembros” (*Meditaciones* [B], 208-209)⁹⁰.

Ahora bien, en relación con la paradoja que se produce al tratar de pensar el modo en que una cosa incorpórea como la mente provoca un movimiento corpóreo, Descartes recurre a “la muy cierta y evidente experiencia cotidiana”, para disolver cualquier duda⁹¹. Es ella, y no un razonamiento o comparación, la que nos permitirá verificar la manera en que esto ocurre. Sin embargo, observar el fenómeno no implica necesariamente entenderlo o saber explicarlo. Sin una concepción previa de la relación mente-cuerpo, no se podría producir ninguna observación, ni siquiera aproximada o de sentido común, que incluya el reconocimiento de su producción. Por ello Descartes recurrirá a una comparación extraída de la física, que usa también en su correspondencia con Isabel de Bohemia⁹². Se trata de la analogía entre las mutuas relaciones que mantiene la mente y la gravedad con el cuerpo: “La mayor parte de los filósofos, que

⁸⁹ En su correspondencia con Isabel de Bohemia hablará de tres nociones primitivas: el alma, el cuerpo y la unión mente-cuerpo. Ver carta a Isabel del 21 de mayo de 1643 (*Correspondencia*, 28; AT, III, 665).

⁹⁰ “...hocque propter aptam corporis configurationem, quam mens potest ignorare, ac etiam propter mentis cum corpore unionem, cujus sane mens conscia est; alioquin enim ad membra movenda voluntatem suam non inclinaret” (AT, V, 222).

⁹¹ Al objetarle Burman como puede el alma y el cuerpo estar estrechamente unidos y como mezclados, siendo dos naturalezas completamente diferentes, Descartes responde que “esto es muy difícil de explicar; pero basta aquí con la experiencia de ello, que es tan clara que de ningún modo puede negarse, como se ve en el caso de las pasiones, etc.” [“Hoc explicatu difficillimum; sed sufficit hic experientia, quæ hic adeo clara est, ut negari nullo modo possit, ut illud in passionibus etc. apparet”] (*Meditaciones* [B], 155, AT, V, 163).

⁹² Ver carta a Isabel del 21 de mayo de 1643 (*Correspondencia*, 29-30; AT, III, 665-667).

creen que la gravedad de una piedra es una cualidad real distinta de la piedra, creen que entienden bien cómo esa cualidad puede mover la piedra hacia el centro de la tierra, porque creen tener una experiencia manifiesta de ello. En cambio, yo, que estoy convencido de que no hay una cualidad tal en la naturaleza, ni por consiguiente ninguna idea verdadera de ella en el entendimiento humano, creo que ellos se sirven de la idea que tienen de la substancia incorpórea para representarse esa gravedad; de manera que no nos resulta más difícil a nosotros entender cómo la mente mueve el cuerpo, que a ellos cómo tal gravedad impulsa la piedra hacia abajo. Y no importa que digan que esa gravedad no es una substancia, ya que creen que es una cosa real, que por medio de cierta potencia (a saber, la divina) podría existir sin la piedra. Tampoco importa que crean que es corpórea, pues si por corpóreo entendemos todo lo que atañe al cuerpo, aunque sea de otra naturaleza, entonces la mente también puede llamarse corpórea, en cuanto que es apta para unirse con el cuerpo; pero si por corpóreo entendemos lo que participa de la naturaleza del cuerpo, esa gravedad no es más corpórea que la mente humana” (*Meditaciones* [B], 209-210)⁹³.

Cómo es sabido, el mecanicismo cartesiano encontró serias dificultades para explicar no sólo el movimiento de los planetas, sino también la permanencia de los objetos sobre la superficie terrestre, sin recurrir a ninguna idea de fuerza que no fuera enteramente mecánica, es decir, como la fuerza que un objeto imprime en otro por el efecto de un choque. Debido a que Descartes identificaba espacio y materia, rechazando con ello la idea de vacío, tuvo que echar mano de la *materia sutil* (éter), para explicar tanto los movimientos planetarios como la gravedad de los cuerpos. Dicha materia sutil rodeaba los objetos en el espacio y los obligaba, no sólo a adquirir una forma redondeada, sino también a desplazarse o a mantenerse en su lugar, mediante la teoría cartesiana de los torbellinos. El mecanicismo llevó a los seguidores de Descartes a

⁹³ “Plerique Philosophi, qui putant gravitatem lapidis esse qualitatem realem, a lapide distinctam, putant se satis intelligere, quo pacto ista qualitas possit movere lapidem versus centrum terræ, quia se putant habere ejus rei experientiam manifestam. Ego vero, qui mihi persuadeo nullam esse talem qualitatem in rerum natura, nec proinde ullam ejus in humano intellectu veram ideam, existimo illos uti idea quam in se habent substantiæ incorporeæ, ad istam gravitatem sibi repræsentandam; adeo ut nobis non sit difficilius intelligere, quomodo mens moveat corpus, quam istis aliis quomodo talis gravitas lapidem deorsum ferat. Nec refert quod istam gravitatem dicant non esse substantiam; revera enim illam instar substantiæ concipiunt, quandoquidem existimant ipsam esse realem, et per aliquam potentiam (nempe Divinam) absque lapide posse existere. Non etiam refert quod eam putent esse corpoream; si enim per corporeum intelligamus id quod pertinet ad corpus, quamvis sit alterius naturæ, mens etiam corporea dici potest, quatenus est apta corpori uniri; sin vero per corporeum intelligimus id quod participat de natura corporis, non magis ista gravitas, quam mens humana, corporea est” (AT, V, 222-223).

mantener una agria disputa con Newton, a quien acusaban de recurrir a explicaciones supersticiosas al hablar de *fuerza gravitatoria*. Según Duhem, “las atracciones y repulsiones, ejercidas a distancia, que los newtonianos atribuyen a los elementos materiales, son, en opinión de atomistas y cartesianos, una de esas explicaciones puramente verbales tan habituales en la antigua Escolástica” (2003, 16)⁹⁴. De acuerdo con la definición que ofrece de la gravedad o peso de los cuerpos, para Descartes “es la materia sutil, en razón de su movimiento en torno de la Tierra, la que también presiona hacia su centro a todos los cuerpos a los que denominamos pesados y que son partes de ella” (*Principios*, 276)⁹⁵. En la física cartesiana ningún cuerpo se mueve por sí mismo, si no es empujado antes por otro cuerpo, de manera que al desplazarse, el segundo viene a ocupar el espacio que el primero ocupaba. La cuestión es, entonces, cómo hacer coincidir esta concepción mecánica del movimiento físico con la idea que tiene Descartes de la relación mente-cuerpo y del movimiento que, según él, la mente produce en el cuerpo.

Aunque no es probable que Descartes tuviera del todo definida su propia concepción de la mente, es muy interesante lo que señala en la carta dirigida a Arnauld, pues sugiere que pensar la mente como corpórea, en el sentido de compartir la naturaleza corpórea, no ayuda a entender la manera como actúa sobre el cuerpo, imprimiéndole movimiento, del mismo modo que no ayuda a entender la gravedad, el que se la piense como una cualidad real o un cuerpo distinto al de un objeto cualquiera. La mente, como la gravedad, sólo se puede pensar como corpórea, si por ello se entiende que atañe al cuerpo, es decir, que es apta para unirse al cuerpo, no que sea ella misma un cuerpo.

⁹⁴ En una carta dirigida a Mersenne, el 20 de abril de 1646, Descartes expresaba su opinión acerca de la gravitación universal formulada en una obra de Roberval: “Nada más absurdo que el supuesto añadido a lo que precede. El autor supone que hay una cierta propiedad inherente a cada una de las partículas de la materia del mundo y que, debido a esta propiedad, se dirigen unas hacia las otras y se atraen mutuamente. Supone asimismo que una propiedad semejante es inherente a cada una de las partículas terrestres, y que esta propiedad no estorba para nada a la anterior. Para comprender esto, no sólo hay que suponer que cada una de las partículas materiales es animada, y posee además numerosas almas diversas que no se estorban una a otras, sino también que estas almas de las partículas materiales están dotadas de conocimiento, y que son realmente divinas, a fin de poder conocer sin necesidad de intermediario alguno lo que sucede en lugares muy alejados de ellas y ejercer allí sus acciones” (AT, IV, 396). Citado por Duhem en 2003, 16-17.

⁹⁵ “...pousse également toutes les parties de sa superficie vers son centre, et qui, par cela seul qu’elle se meut autour de la Terre, pousse aussi vers elle tous les corps qu’on nomme pesants, lesquels en sont des parties” (AT, IXb, 210).

3.5. *Empirismo ingenuo*

En ningún otro lugar como en las quintas objeciones se puede percibir esa sensación de desfase entre el discurso cartesiano y sus intérpretes. Esta sensación podría resumirse brevemente en la respuesta que Descartes ofrece en varios momentos a su autor, el escéptico Gassendi: “Sólo digo que no es éste el lugar de examinar tales cuestiones” (*Meditaciones*, 282-283; AT, VII, 355)⁹⁶. En efecto, las objeciones lanzadas por Gassendi ignoran de tal forma el *tempo* metafísico establecido por el contexto de la filosofía primera a la que se ciñen las *Meditaciones*, que lo primero que salta a la vista es la inoportunidad de su empirismo ingenuo respecto a los temas que Descartes ha venido tratando. En cierto modo, podría decirse que Gassendi desempeña en la obra cartesiana el papel que “Simplicio” cumple en la obra de Galileo, esto es, un contrapunto aristotélico al pensamiento científico moderno en ciernes⁹⁷.

Este desfase intelectual, empero, es lo que sitúa a Gassendi en el punto de partida de la cuestión que Descartes va a desarrollar en adelante, sobre la conjunción mente-cuerpo. Algunas de sus objeciones, resuenan aún en las críticas contemporáneas al dualismo cartesiano. El sentido común del que hace gala, extendiendo hasta el absurdo las hipótesis y metáforas usadas por Descartes, resulta muy similar al estilo que caracteriza la crítica de Ryle y de tantos otros filósofos actuales. Así, por ejemplo, cuestiona Gassendi, si el alma es un principio vital que anima e imprime movimiento al cuerpo, repartiéndose a través de todos sus miembros como un viento sutil, por qué no habría de tener entonces la misma forma del cuerpo, como el aire la vasija que llena; cubierto por la misma la piel que recubre al cuerpo; llenando, por tanto, un espacio propio, un espacio que no ha de ocupar el cuerpo. Además, considera que si el alma imprime movimiento al cuerpo, también ella habrá de moverse de algún modo con él, compartiendo inevitablemente por ello algunas propiedades de lo corpóreo.

Para Gassendi no está probado, ni mucho menos, que la propiedad de pensar esté por encima de la naturaleza corpórea, hasta el punto de afirmar, como hace Descartes, que nada en la materia es capaz de reunir las condiciones necesarias para desarrollar

⁹⁶ Las objeciones de Gassendi, junto con la totalidad de sus respuestas, están recogidas en la edición latina de las *Meditaciones*, pero no en la francesa, motivo por el cual haré uso, a continuación, de la edición latina de Adam-Tannery.

⁹⁷ No sería la única vez que Descartes se habría inspirado en los diálogos de Galileo. Ver Cottingham 1995, 40.

alguna forma de pensamiento. En última instancia, habría que probar todavía que el cuerpo no contribuye en nada a pensar, así como la absoluta independencia entre el alma y el cuerpo (*Meditaciones*, 210-212; AT, VII, 258-263).

Por otra parte, al afirmar que el *cogito* es una cosa que piensa, Descartes no dice, según Gassendi, “cuál es la substancia que opera, de qué naturaleza es, cómo está unida al cuerpo, de qué modo consigue realizar tan diversamente cosas tan diferentes”, etc. (*Meditaciones*, 215; AT, VII, 266). Inspirado en el escepticismo pirrónico, Gassendi insiste en la estrecha relación del hombre con los animales, y atribuye a una diferencia de grado, no de naturaleza, el elevado desarrollo humano. Nada se puede alegar a favor de una independencia del alma de las funciones del cerebro, pues cuando éste se halla perturbado también lo está aquella. El hombre, como los animales o los relojes, responde al ciego impulso de la disposición de sus órganos, pero también, del mismo modo que los animales, puede actuar por libre elección. Por todo ello, lo más importante no es lograr distinguir el alma del cuerpo, sino demostrar que el alma no es algún tipo de sustancia material, “difundido por el interior del cuerpo espeso y macizo, o residente tan sólo en una de sus partes” (*Meditaciones*, 268; AT, VII, 336).

Si es cierto que el pensamiento repugna a la naturaleza del cuerpo, Gassendi urge a Descartes para que aclare la paradoja que se produce al pensar en las mutuas relaciones que tendrían ambos tipos de sustancias: “¿cómo es que pensáis que la especie o idea del cuerpo, que es extenso, pueda recibirse en vos, es decir, en una substancia que no es extensa?”⁹⁸.

Gassendi recalca en la contradicción que implica que el alma resida en el cerebro y, al mismo tiempo, se encuentre esparcida por todo el cuerpo. Si Descartes quiere eludir la acusación de que el alma racional se encuentra en el cuerpo como un piloto en su navío, tendrá que resolver la dificultad que impone su localización física o, al menos, la dilucidación del punto que sirve de puente y comunicación entre ambas sustancias.

⁹⁸ “Pues o bien dicha especie procede del cuerpo, y entonces será, sin duda, corpórea, y sus partes serán exteriores unas a otras, y será, por ende, extensa; o bien procede de otra parte y resulta impresa de otra manera; pero, de todas formas, como sigue siendo necesario que ella represente al cuerpo extenso, deberá tener partes, y entonces será extensa. De otro modo, si carece de partes, ¿cómo podrá representarlas? Si no tiene extensión, ¿cómo representará a una cosa que sí la tiene? Si carece de figura, ¿cómo producirá la impresión de una cosa con figura? Si la de situación, ¿cómo nos hará concebir una cosa que tiene unas partes arriba y otras abajo, unas a la derecha y otras a la izquierda, unas delante y otras detrás, unas curvadas y otras rectas? Y si no hay en ella variedad, ¿cómo representará los diversos colores, etc.? Así pues, la idea del cuerpo no carece de extensión; y, siendo así, ¿cómo es que vos, que sois inextenso, podéis recibirla? ¿Cómo os la ajustaréis y aplicaréis sobre vos mismo? ¿Cómo usaréis de ella? ¿Y de qué manera sentiréis que se desvanece poco a poco?” (*Meditaciones*, 269; AT, VII, 337-338).

Pero si quiere evitar la conclusión de que el alma es extensa, tendrá que explicar lo que entiende cuando dice que está extendida en el cuerpo entero o en cada una de sus partes (*Meditaciones*, 270-271; AT, VII, 339-340). La dificultad de hallarse extendida o situada en un sólo punto, no reduce el riesgo de que el alma pueda ser concebida como algo extenso, pues aunque el punto en el que se encuentre sea diminuto éste no dejará de ser un punto físico y, por tanto, extenso. Si el punto es un punto imaginario o matemático, ello no resolverá mejor la cuestión, pues la fisiología no avala tamaña incongruencia, sino que “sigue siendo preciso que vos estéis situado en aquel punto de encuentro de los nervios por el que todas las partes informadas por el alma transmitan al cerebro las ideas, o sea, las especies de las cosas percibidas por los sentidos. Ahora bien: hay que empezar por que no todos los nervios se juntan en un punto, ya sea porque, prolongándose el cerebro hasta la médula espinal, muchos nervios de la espalda vienen a dar a dicha médula, o bien porque, según puede observarse, los nervios que tienden hacia el medio de la cabeza no acaban todos en un mismo lugar del cerebro. Mas aun suponiendo que se juntaran todos en un mismo lugar, ese punto de encuentro no sería matemático, pues se trata de cuerpos, y no de líneas matemáticas que pueden reunirse en un punto. Y aunque los nervios se juntasen, los espíritus animales que discurren por ellos no podrían entrar ni salir en dicho punto, porque son cuerpos, y un cuerpo no puede estar en algo que no es un lugar, ni pasar por algo que no ocupa un lugar, como el punto matemático” (*Meditaciones*, 271-272; AT, VII, 340-341).

Conocedor de la fisiología y de las leyes del movimiento mecánico expuestas por Descartes, de acuerdo con las cuales los cuerpos carecen de fuerzas internas que les permitan moverse a sí mismos, Gassendi le reprocha su aparente inconsistencia al pretender hacernos creer que el alma imprime movimiento en el cuerpo, sin ser ella misma algo extenso, es decir, sin que haya entre ambas sustancias algún tipo de “contacto”, como ocurre con todos los cuerpos que se imprimen movimiento unos a otros.

Por otra parte, la unión que propone Descartes en la meditación sexta, no aclara de qué manera afecta al alma esta mezcla y, lo que es más, de qué forma es posible que se lleve a cabo esta unión, careciendo el alma de partes que puedan mezclarse con las partes del cuerpo. Toda unión implica una proporción entre las partes que se mezclan, además de alguna forma de contacto, y de esto no se habla cuando se dice que el alma está unida al cuerpo constituyendo un todo. Hablar de unión supone, por ejemplo, explicar de qué manera el alma, siendo indivisible, puede tener sensaciones corporales

como el dolor, que implica a su vez la separación o la ruptura de algo que hasta ese momento era continuo. Como advierte Gassendi, “siempre queda por saber cómo lo que es corpóreo puede hacerse sentir y comunicarse con lo que no lo es, y qué proporción puede establecerse entre lo uno y lo otro” (*Meditaciones*, 274; AT, VII, 344-345).

Para Descartes, por el contrario, es Gassendi quien, en general, debe probar la supuesta materialidad del alma y, en concreto, que ella “crece y se debilita con el cuerpo”. Si bien reconoce que hay agentes físicos, como el vino o los licores, que llegan a perturbar su funcionamiento, ello no quiere decir que sea el cuerpo el que dé al alma una mayor o menor perfección. Su respuesta, sin embargo, facilita la tarea de aquellos que ven en su concepción de la unión del cuerpo con el alma racional, una versión del piloto en su navío, pues sostiene que de las perturbaciones físicas sólo se puede concluir que el espíritu, “mientras está unido al cuerpo, se sirve de él como instrumento de sus operaciones habituales, y no se sigue que el cuerpo le haga más o menos perfecto de lo que es en sí. La consecuencia que sacáis de eso no es mejor que si concluyerais, del hecho de que un artesano no trabaja bien todas las veces que usa un mal instrumento, que su habilidad y pericia dependen de la bondad del instrumento en cuestión” (*Meditaciones*, 281-282)⁹⁹. Un cuerpo instrumentalizado por el alma es una representación punto por punto del “fantasma en la máquina”.

Pero, como ya he señalado, Descartes considera que las cuestiones que le plantea el escéptico Gassendi no resultan pertinentes en el contexto de las *Meditaciones*, sino que deberían ser examinadas en otro lugar¹⁰⁰. No obstante, ofrece algunas interesantes aclaraciones como la que se refiere al uso que hace del término “espíritu”. Las dificultades encontradas por Gassendi, concretamente en la segunda meditación, obedecen para Descartes a la oscuridad del término “alma”, asociado originalmente con las llamadas “funciones vitales”¹⁰¹. Con la palabra “alma” Descartes se refiere, en

⁹⁹ “...quamdiu corpori est adjuncta, ipso uti ut instrumento ad eas operationes, quibus ut plurimum occupatur, non autem perfectiorem vel imperfectiorem reddi a corpore: nec melius hoc inde inferre, quam si, ex eo quod artifex non recte operetur quoties malo utitur instrumento, inferres ipsum artis suae peritiam ab instrumenti bonitate nancisci” (AT, VII, 353-354).

¹⁰⁰ Descartes llega a decir: “Todo cuanto alegáis en este punto, ¡oh buena carne!, no me parecen objeciones, sino una especie de murmullos que no necesitan respuesta” (*Meditaciones*, 284; AT, V, 358), como si pensara que las palabras de Gassendi estuvieran al nivel de las meras opiniones.

¹⁰¹ En el examen al programa de Regius, Descartes dice al respecto: “Por otra parte alabo que en el mismo se refiera al alma racional mediante la expresión *mente humana*, pues de esta forma se evita el equívoco que surge del uso del término alma; es más, puedo afirmar que en esto ha deseado imitar mis teorías” [“Quod autem animam rationalem nomine mentis humanæ appellet, laudo: sic enim vitat

cambio, sólo al “alma racional”, a la mente: “La oscuridad que aquí halláis obedece al equívoco que hay en la palabra *alma*, mas la he aclarado tantas veces que me causa vergüenza insistir. Por ello, sólo diré que los nombres han sido impuestos a las cosas, las más de las veces, por gentes ignorantes, por lo cual no se acomodan siempre con propiedad a las cosas que significan. Sin embargo, una vez admitidos, no somos libres de cambiarlos; sólo podemos enmendar su significado cuando comprobamos que no se los entiende bien. Y así, como los primeros autores de los nombres acaso no distinguieron, en nosotros, ese principio por el que nos nutrimos, crecemos, y realizamos –sin intervención del pensamiento– todas las demás funciones que tenemos en común con los brutos, de ese otro principio por el que pensamos, designaron a ambos con el nombre de *alma*; y viendo más tarde que el pensamiento era distinto de la nutrición, llamaron *espíritu* a eso que en nosotros tiene la facultad de pensar, creyendo que era la parte principal del alma. Pero yo, fijándome en que el principio por el que nos nutrimos y aquel por el que pensamos son enteramente distintos, he dicho que el nombre de *alma*, cuando significa conjuntamente a ambos, es equívoco; y que, a fin de entender por él precisamente *ese acto primero*, o *esa forma principal del hombre*, debe decirse sólo del principio por el cual pensamos; de modo que, para eliminar esa ambigüedad, lo he llamado casi siempre *espíritu*. Pues yo no considero al espíritu como una parte del alma, sino como el alma entera que piensa” (*Meditaciones*, 283)¹⁰².

Para explicar la ausencia de memoria en determinados estados, como el de la gestación o el sueño, Descartes insiste en que, si bien no puede recordarlo todo, el alma no deja de pensar en ningún momento, pues “para acordarse de los pensamientos que el espíritu ha tenido estando unido al cuerpo, es necesario que queden algunos vestigios

æquivocationem, quæ est in voce animæ, atque me hac in re imitatur”] (*Observaciones*, p. 9; AT, VIIIb, 347).

¹⁰² “Quæris hic obscuritatem ex æquivocatione vocis *anima*, sed quam ego tam accurate sustuli suis locis, ut hic pigeat repetere. Itaque dicam tantum nomina rebus ut plurimum imposita fuisse ab imperitis, ideoque non semper satis apte rebus respondere; nostrum autem non esse illa mutare, postquam usu recepta sunt, sed tantum licere ipsorum significationes emendare, cum advertimus illas ab aliis non recte intelligi. Sic, quia forte primi homines non distinxerunt in nobis illud principium quo nutrimur, crescimus, et reliqua omnia nobiscum brutis communia sine ulla cogitatione peragimus, ab eo quo cogitamus, utrumque unico *animæ* nomine appellarunt; ac deinde animadvertentes cogitationem a nutritione esse distinctam, id quod cogitat vocarunt *mentem*, hancque animæ præcipua partem esse crediderunt. Ego vero, animadvertens principium quo nutrimur toto genere distinguere ab eo quo cogitamus, dixi *animæ* nomen, cum pro utroque sumitur, esse æquivocum; atque ut specialiter sumatur pro *actu primo* sive *præcipua hominis forma*, intelligendum tantum esse de principio quo cogitamus, hocque nomine *mentis* ut plurimum appellavi ad vitandam æquivocationem; *mentem* enim non ut animæ partem, sed ut totam illam animam quæ cogitat considero” (AT, VII, 355-356).

impresos en el cerebro, de suerte que, dirigiéndose a ellos el espíritu y aplicando sobre ellos su pensamiento, llegue a acordarse; pues bien, ¿qué tiene de extraño que el cerebro de un niño o un letárgico no sean aptos para recibir dichas impresiones?” (*Meditaciones*, 283-284)¹⁰³. La memoria es, en cualquier caso, un producto de la experiencia y de la unión material entre la mente y el cuerpo.

Partiendo del dualismo esencial cartesiano, la relación mente-cerebro queda restringida a la imaginación y los sentimientos, siendo el espíritu en lo demás autónomo, “pues el cerebro no es útil cuando se trata de formar actos de pura intelección, sino sólo cuando hay que sentir o imaginar algo; y, si bien es cierto que, cuando el sentimiento o la imaginación se hallan fuertemente agitados (como sucede cuando el cerebro está perturbado), no puede el espíritu aplicarse con facilidad a concebir otras cosas, experimentamos, sin embargo, que cuando nuestra imaginación no es tan fuerte, no dejamos de concebir, a menudo, algo enteramente diferente de lo que imaginamos, como cuando, en mitad del sueño, nos damos cuenta de que estamos soñando: en tal caso, el soñar es un efecto de nuestra imaginación, pero advertir que soñamos es algo que sólo el entendimiento puede hacer” (*Meditaciones*, 285)¹⁰⁴.

En contra de la opinión que esgrime Gassendi, la idea de alma racional o de *cogito* no es el resultado de una experiencia sensible, ni de una abstracción de la percepción del propio cuerpo. El entendimiento, como ya había señalado Descartes, no tiene sólo una diferencia de grado con respecto a la imaginación, sino una diferencia de naturaleza. Mientras el entendimiento “se emplea sólo sobre sí mismo”, la imaginación se apoya única y necesariamente en una forma corpórea. En virtud de esta distinción, quien pretenda hacer una representación imaginaria de Dios o de la mente, “trata de imaginar una cosa del todo inimaginable, y sólo se figura una idea corpórea a la que atribuye falsamente el nombre de Dios o de espíritu; pues en la verdadera idea de

¹⁰³ “*Hæres vero, inquis an ergo existimem animam semper cogitare. Sed quidni semper cogitaret, cum sit substantia cogitans? Et quid miri quod non recordemur cogitationum quas habuit in matris utero, vel in lethargico etc., cum nequidem recordemur plurimarum, quas tamen scimus nos habuisse, dum essemus adulti, sani, et vigilantes. Ad recordationem enim cogitationum quas mens habuit, quandiu corpori est conjuncta, requiritur ut quædam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quæ se convertendo, sive se applicando, recordatur: quid autem miri, si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipiendis sit ineptum?*” (AT, VII, 356-357).

¹⁰⁴ “...nam sane nullus cerebri usus esse potest ad pure intelligendum, sed tantum ad imaginandum vel sentiendum. Et quamvis, forti accedente imaginatione vel sensu (ut sit cum cerebrum perturbatur), non facile mens aliis rebus intelligendis vacet, experimur tamen, cum imaginatio est minus fortis, nos sæpe aliquid ab ipsa plane diversum intelligere: ut, cum inter dormiendum advertimus nos somniare, opus quidem est imaginationis quod somniemus, sed quod nos somniare advertamus, opus est solius intellectus” (AT, VII, 358-359).

espíritu sólo está contenido el pensamiento con todos sus atributos, entre los cuales no hay ninguno que sea corpóreo” (*Meditaciones*, 302)¹⁰⁵.

La respuesta que Descartes ofrece a la pregunta de Gassendi, acerca de la forma en que lo inextenso puede tener alguna idea de lo extenso, se mantiene en los márgenes metafísicos trazados en las *Meditaciones*: “Preguntáis ahora *cómo estimo que la especie o idea del cuerpo, que es extenso, puede ser concebida en mí, que soy una cosa inextensa*. Respondo que el espíritu no recibe ninguna especie corpórea, sino que la intelección pura de las cosas, ya sean corpóreas, ya espirituales, se produce sin que se dé imagen o especie corpórea alguna. Y en cuanto a la imaginación, que sólo puede tratar de cosas corpóreas, cierto es que para formar alguna se necesita una especie que sea un verdadero cuerpo, a la que se aplica el espíritu: mas no se necesita que el espíritu la reciba” (*Meditaciones*, 303-304)¹⁰⁶.

De igual forma responde a la cuestión acerca de las condiciones en que el alma debe estar unida con el cuerpo: “Pues aunque el espíritu esté unido a todo el cuerpo, de ello no se sigue que esté extendido por todo el cuerpo, pues lo propio del espíritu no es extenderse, sino pensar. Y el espíritu no concibe la extensión por medio de una especie extensa que se halle en él, aunque sí la imagine aplicándose a una especie corpórea que es extensa, según he dicho antes. Y, por último, no es necesario que la naturaleza del espíritu sea como la del cuerpo, aunque tenga el poder de mover el cuerpo” (*Meditaciones*, 304-305)¹⁰⁷.

¹⁰⁵ “Quisquis enim Deum aut mentem ita sibi repræsentat, rem non imaginabilem conatur imaginari, et nihil nisi corpoream ideam effingit, cui nomen Dei vel mentis falso tribuit. Nam in vera mentis idea sola cogitatio cum ejus attributis, quorum nulla corporea sunt, continetur” (AT, VII, 385).

Sólo unos párrafos antes, Descartes habría reprochado a Gassendi su empirismo ingenuo en términos semejantes: “Y no veo que más podéis esperar respecto a eso, como no sea que se os diga de qué color, olor y sabor es el espíritu humano, o de qué sal, azufre y mercurio está compuesto: pues deseáis que, a manera de una operación química, como si fuera vino, lo pasemos por el alambique a fin de saber la composición de su esencia. Ello es en verdad digno de vos, ¡oh carne!, y de todos aquellos que, concibiéndolo todo confusamente, no saben qué es lo que debe buscarse en cada cosa. Por lo que a mí toca, nunca he creído que fuera necesario, a fin de hacer manifiesta una substancia, algo más que descubrir sus diversos atributos; de suerte que, cuantos más atributos conocemos de una substancia, tanto mejor conocemos su naturaleza” (*Meditaciones*, 285-286; AT, VII, 359-360).

¹⁰⁶ “Hic quæris quomodo existimem in me, subjecto inextenso, recipi posse speciem ideamve corporis, quod extensum est. Respondeo nullam speciem corpoream in mente recipi, sed puram intellectionem tam rei corporeæ quam incorporeæ fieri absque ulla specie corporea. Ad imaginationem vero, quæ non nisi de rebus corporeis esse potest, opus quidem esse specie quæ sit verum corpus, et ad quam mens se applicet, sed non quæ in mente recipiatur” (AT, VII, 387).

¹⁰⁷ “Etsi enim mens sit unita toti corpori, non inde sequitur ipsam esse extensam per corpus, quia non est de ratione ipsius, ut sit extensa, sed tantum ut cogitet. Nec intelligit extensionem per speciem extensam in se existentem, quamvis eandem imagnetur convertendo se ad speciem corpoream quali est extensa, ut

La inconmensurabilidad apreciable entre el discurso metafísico de Descartes y las objeciones empiristas de sentido común de Gassendi, sintetizan las respuestas cartesianas en el énfasis que hace el escéptico francés en la imaginación sensible para intentar representarse la mente y sus relaciones con el mundo físico. Descartes le recrimina que tales dudas se le presentan “sólo por querer someter al examen de la imaginación cosas que, por su naturaleza, no caen bajo la jurisdicción de ella. Así por ejemplo, cuando se os ocurre comparar la mezcla de cuerpo y espíritu con la de dos cuerpos, me bastará con responder que esa comparación es imposible, ya que ambas cosas son enteramente diferentes, y que no puede imaginarse que haya partes en el espíritu, aunque el espíritu conciba que hay partes en el cuerpo. ¿Pues quién os ha enseñado que todo lo que concibe el espíritu deba darse realmente en él mismo? Si así fuera, y dado que concibe la magnitud del universo, debería tenerla él, y así sería, no sólo extenso, sino más extenso que la tierra toda” (*Meditaciones*, 305)¹⁰⁸.

En la carta dirigida a Clerselier, que aparece al final de sus respuestas a las quintas objeciones, Descartes vuelve a la cuestión que se le presenta acerca de la imposibilidad de que el espíritu pueda percibir las llamadas “especies del cuerpo”, así como a la forma en que provoca su movimiento, alegando que sus argumentos suponen una unión entre ambas sustancias, de la que todavía no se ha ocupado, dejando abierta la posibilidad de un posterior desarrollo de la cuestión, pues “entre otras, éstas que acabo de mencionar presuponen la explicación de la unión que hay entre el alma y el cuerpo, de la cual aún no he tratado”. La dificultad de las críticas recibidas a su distinción alma-cuerpo procede, según él, “sólo de una suposición que es falsa, y que no puede ser probada en modo alguno, a saber: que si el alma y el cuerpo son dos sustancias de diferente naturaleza, ello les impide obrar una sobre otra; al contrario: quienes admiten accidentes reales, como el calor, el peso y otros semejantes, no dudan de que esos accidentes obren sobre el cuerpo; y sin embargo hay más diferencia entre ellos y él, es

jam dictum est. Nec denique necesse est ut ipsa sit corpus, etsi habeat vim movendi corpus” (AT, VII, 388-389).

¹⁰⁸ “...sed tantum dubia proponis, quæ tibi ex meis conclusionibus sequi videntur, etsi revera ex eo tantum oriantur, quod ea, quæ ex natura sua sub imaginationem non cadunt, ad ejus tamen examen velis revocare. Ita hic ubi mentis et corporis permisionem cum permistione duorum corporum vis comparare, sufficit ut respondeam nullam inter talia institui debere comparisonem, quia sunt toto genere diversa, partesque in mente non esse imaginandas, ex eo quod ipsa partes in corpore intelligat. Unde enim habes id omne quod mens intelligit, in ipsa esse debere? Profecto si hoc esset, cum magnitudinem orbis terrarum intelligit, illam etiam in se haberet, atque ita non modo esset extensa, sed etiam extensione major orbe terrarum” (AT, VII, 390).

decir, entre unos accidentes y una substancia, de la que hay entre dos substancias” (*Meditaciones*, 312)¹⁰⁹. Esta última afirmación incrementa, empero, la sensación general de paradoja de su defensa.

3.6. *La unidad de composición*

En un intento de reducción al absurdo, los teólogos cuyas opiniones se representan en las sextas objeciones, afirman que si no se puede atribuir a los animales otra cosa que la disposición de sus órganos para explicar su movimiento, lo mismo habría de aplicarse al hombre, pues no existe entre ellos una diferencia de naturaleza o de esencia, sino de complejidad. Así, pues, “si es cierto que los monos, los perros y los elefantes obran así en todas sus operaciones, no faltará quien diga que también las acciones del hombre son semejantes a las de las máquinas, sin admitir en él ni sentimientos ni entendimiento, dado que, si la débil razón de los brutos difiere de la del hombre, ello será sólo cuestión de grado, sin mutación de esencia” (*Meditaciones*, 316; AT, IXa, 219).

Que el dualismo metafísico cartesiano no es, como se ha llegado a decir, el resultado de un prejuicio o de un compromiso religioso, queda demostrado por la contrariedad que produce su distinción en los círculos teológicos que rodean a Descartes. Como he advertido antes, para el cristianismo el hombre ha de salvarse en cuerpo y alma, siendo lo corpóreo un producto de la divinidad al igual que el alma. Sin embargo, según Gilson, el historiador de la filosofía cristiana se lleva una sorpresa cuando descubre el hincapié que se hace en ella “sobre el valor, la dignidad y la perpetuidad del cuerpo humano”. El pensamiento cristiano acerca del hombre, en contra de lo que puede esperarse, no es sólo el de una caracterización puramente espiritual. Autores como San Buenaventura, Santo Tomás y Duns Escoto, “amaron la materia,

¹⁰⁹ “Et celles-ci, entre autres, présupposent l’explication de l’union qui est entre l’âme et le corps, de laquelle je n’ai point encore traité. Mais je vous dirai, à vous, que toute la difficulté qu’elles contiennent ne procède que d’une supposition qui est fautive, et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir que, si l’âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l’une contre l’autre; car, au contraire, ceux qui admettent des accidents réels, comme la chaleur, la pesanteur, et semblables, ne doutent point que ces accidents ne puissent agir contre le corps, et toutefois il y a plus de différence entre eux et lui, c’est-à-dire entre des accidents et une substance, qu’il n’y a entre deux substances” (AT, IXa, 213).

respetaron su cuerpo, celebraron su alta dignidad y jamás quisieron separar su destino del de su alma” (Gilson 1979, 177).

Esta caracterización antropológica encuentra su fundamento en el sentido original del *Evangelio*, en el que se anuncia la salvación no sólo del alma humana, “sino la salvación de los hombres, es decir, de cada uno de los seres individuales, con su carne, sus miembros, toda esa estructura de órganos corporales sin la cual cada uno de ellos se sentiría la sombra de sí mismo y ni siquiera sería capaz de concebirse” (Gilson 1979, 178). Así lo confirman las palabras que cierran las objeciones dirigidas por los teólogos a Descartes: “Pues así como concluiría mal quien dijera que el Hijo y el Espíritu Santo son esencialmente distintos del Padre, o que pueden separarse de Él, del mismo modo no se os concederá jamás que el pensamiento, o por mejor decir el espíritu humano, sea realmente distinto del cuerpo, aunque concibáis claramente a uno sin el otro, y podáis negar que lo propio de uno no es propio del otro, e incluso aunque reconozcáis que ello no se produce en virtud de abstracción alguna de vuestro espíritu” (*Meditaciones*, 320; AT, IXa, 223).

Acompañando a las sextas objeciones, se remiten a Descartes otras realizadas por filósofos y geómetras, en las que se insiste en la posibilidad de que las funciones mentales no sean más que el producto de movimientos corporales ocultos. Partiendo de una premisa equívoca, desde el punto de vista cartesiano, consideran precipitado rechazar todo contenido físico del alma, “pues viendo que hay ciertos cuerpos que no piensan y otros que piensan (como los hombres y acaso los de los brutos) ¿no nos tendríais por sofistas, y no nos acusaríais de exceso de temeridad, si, pese a ello, concluyéramos que ningún cuerpo piensa?” (*Meditaciones*, 321; AT, IXa, 224). En última instancia, el argumento que sostiene estas y otras objeciones por el estilo, se funda en la hipótesis acerca del desconocimiento parcial o total de la materia (las propiedades ocultas). Según la idea que subyace en dicha hipótesis, siempre queda para el futuro la posibilidad de descubrir alguna vez los secretos vínculos del espíritu con la materia: “puesto que no conocemos hasta dónde alcanza el poder de los cuerpos y sus movimientos, y dado que vos mismo confesáis que no hay nadie que pueda saber todo lo que Dios ha puesto o puede poner en un sujeto, si no media revelación particular de su parte, ¿cómo es que sabéis que Dios no ha puesto en algún cuerpo la propiedad de pensar, dudar, etc.? (*Meditaciones*, 322; AT, IXa, 225). Se pretende mantener vigente, de esta manera, la idea de cuerpo animado, sin necesidad de demostrar su validez.

En su respuesta a las sextas objeciones, Descartes destaca las dos maneras en que se puede pensar la mente y el cuerpo como una sola cosa, es decir, considerando ambas sustancias como idénticas o bien como dos cosas diferentes que unidas componen algo distinto: “Debe notarse que aquellas cosas de las que tenemos diferentes ideas pueden ser tomadas por una sola cosa de dos modos, a saber: o bien con unidad e identidad de naturaleza, o bien tan sólo con unidad de composición.” De esta manera, aunque tengamos ideas diferentes acerca de determinadas cosas, como la de figura y de movimiento, podemos pensarlas fácilmente unidas cuando concebimos una figura en movimiento. En tales casos, se trataría de una unidad de naturaleza, en tanto que tener una figura y moverse sería una misma cosa: “Mas no sucede lo propio con la substancia que consideramos bajo la forma de un hueso, y la que consideramos bajo la forma de carne: ello hace que no podamos tomarlos por una sola y misma cosa con unidad de naturaleza, sino sólo con unidad de composición, en cuanto que es un mismo animal quien tiene carne y huesos. *La cuestión es ahora saber si concebimos que la cosa pensante y la extensa son lo mismo, con unidad de naturaleza, de suerte que entre pensamiento y extensión haya la misma conexión y afinidad que observamos entre movimiento y figura, o entre la acción del entendimiento y la de la voluntad; o bien si se las considera como una sola cosa con unidad de composición, en cuanto que se dan en un mismo hombre, al modo de los huesos y la carne en un mismo animal.* Mi opinión es que se trata de esto último: pues la distinción que advierto entre la naturaleza de una cosa extensa y la de una cosa pensante no me parece menor que la que hay entre los huesos y la carne” (*Meditaciones*, 324)¹¹⁰. La unión del alma y el cuerpo, que forma al verdadero hombre sería, pues, *una unidad de composición*, una unidad compuesta por dos sustancias que pueden ser pensadas de modo independiente.

Descartes atribuye al uso inapropiado de la imaginación, la incapacidad para entender la distinción entre la sustancia extensa y la sustancia pensante. El dualismo

¹¹⁰ “Mais il n’en est pas ainsi de la substance que nous considérons sous la forme d’un os, et de celle que nous considérons sous la forme de chair: ce qui fait que nous ne pouvons pas les prendre pour une même chose en unité de nature, mais seulement en unité de composition, en tant que c’est un même animal qui a de la chair et des os. Maintenant la question est de savoir si nous concevons que la chose qui pense et celle qui est étendue, soient une même chose en unité de nature, en sorte que nous trouvions qu’entre la pensée et l’étendue, il y ait une pareille connexion et affinité que nous remarquons entre le mouvement et la figure, l’action de l’entendement et celle de la volonté; ou plutôt si elles ne sont pas appelées une en unité de composition, en tant qu’elle se rencontrent toutes deux en un même homme, comme des os et de la chair en un même animal. Et pour moi, c’est là mon sentiment; car la distinction ou diversité que je remarque entre la nature d’une chose étendue et celle d’une chose qui pense, ne me paraît pas moindre que celle qui est entre des os et de la chair” (AT, IXa, 226-227). El subrayado es mío.

cartesiano, que funda el conocimiento cierto, no es el resultado del “análisis y la disección de cierta materia sutil”, sino de una intuición pura que nos permite reconocer, en ellas, cosas que son “enteramente diversas e independientes entre sí”, “de suerte que, cuantas veces las hallemos juntas en un mismo sujeto, como hallamos en un mismo hombre pensamiento y movimiento corpóreo, no debemos estimar por ello que sean lo mismo con unidad de naturaleza, sino sólo con unidad de composición” (*Meditaciones*, 325)¹¹¹.

En su respuesta a la objeción que sobre las percepciones sensibles propusieran los teólogos, en la que se niega el carácter incierto que se les atribuye en la epistemología cartesiana, afirmando que para corregir una percepción es necesaria otra percepción sensible (ejemplo del palo que en el agua se ve quebrado), Descartes retoma la cuestión que tratara en la meditación sexta acerca de la sensaciones y la certeza que ellas ofrecen de las cosas corpóreas. Como he señalado antes, es en este punto en el que el tema de la unión del alma con el cuerpo cobra plena importancia, así como desde el cual resulta necesario comenzar a pensar la teoría de la mente cartesiana. Descartes se ve abocado, en este lugar, a explicar la manera en que la mente está unida con el cuerpo, es decir, la forma en que ella se hace de algún modo “material”.

No es, empero, un tema nuevo para Descartes. Como hemos podido comprobar, ya se había ocupado de la percepción en el inédito *Tratado del hombre*, así como en su trabajo sobre la *Dióptrica*. Para comprender, dice Descartes en este lugar, cuál es la certeza de la sensación, es necesario distinguir en ella tres grados o momentos. En un primer momento se encuentra el movimiento que en los órganos de percepción producen su propio movimiento y los objetos físicos. En un segundo momento estaría lo que se produce en el espíritu por estar firmemente unido con el cuerpo, es decir, las diferentes sensaciones de dolor, hambre, etc., que “proviene de la unión y –por así decir– mezcla del espíritu con el cuerpo”. El tercero corresponde a los juicios que desde nuestra infancia llevamos a cabo de la realidad exterior, en virtud de nuestras percepciones sensibles. Descartes sitúa en el primer grado de la percepción el movimiento que en el cerebro se produce por intermedio de los órganos sensibles. El espíritu, por estar estrechamente unido al cerebro, es *tocado* de esta forma por los

¹¹¹ “...de sorte que, tout autant de fois que nous les rencontrons ensemble dans un même sujet, comme la pensée et le mouvement corporel dans un même homme, nous ne devons pas pour cela estimer qu’elles soient une même chose en unité de nature, mais seulement en unité de composition” (AT, IXa, 228).

movimientos que en él tienen lugar: “y en este movimiento del cerebro, que tenemos en común con los brutos, consiste el primer grado de la sensación. Al primero sigue el segundo, que tan sólo se extiende a la percepción del color y de la luz reflejada que procede del palo, y que surge por estar unido tan íntimamente el espíritu al cerebro, que resulta como tocado por los movimientos que se producen en este último: y esto es todo lo que compete a la sensación, si queremos distinguirla cuidadosamente del entendimiento” (*Meditaciones*, 333-334)¹¹². Es la íntima unión del cuerpo y la mente, lo que permite que la mente resulte aquí “como tocada”.

Sin embargo, la sensación y el entendimiento, están muy entremezclados. No debemos olvidar que para Descartes sentir es, desde la perspectiva de la unidad de composición, una de las formas de pensar. Empero, Descartes pretende eximir aquí a las sensaciones del error que provocan nuestras percepciones, al recordar lo que ya expresara en la meditación cuarta, esto es, que son nuestros juicios la verdadera fuente de error. La proximidad de nuestros juicios a nuestras percepciones, hace que atribuyamos irreflexivamente a éstas últimas el acto de juzgar. La diferencia, afirma Descartes, está en “que atribuimos al entendimiento a los juicios nuevos y no acostumbrados que hacemos respecto de las cosas que se nos presentan por vez primera, y atribuimos a los sentidos los que estamos habituados a hacer desde nuestra infancia respecto de las cosas sensibles, con ocasión de las impresiones que producen en los órganos de nuestros sentidos; la razón de ello es que el hábito nos hace juzgar de estas últimas con tal prontitud (o, por mejor decir, hace que nos acordemos de los juicios que hemos hecho acerca de ellas en anteriores ocasiones) que no distinguimos ese modo de juzgar de la simple aprehensión o percepción de los sentidos” (*Meditaciones*, 334)¹¹³. Aquello que nos resulta natural y cotidiano, aquello que nos parece conocido lo atribuimos a la naturaleza de las cosas que son percibidas por nosotros de esa manera,

¹¹² “Et c’est en ce mouvement du cerveau, qui nous est commun avec les bêtes, que consiste le premier degré du sentiment. De ce premier suit le second, qui s’étend seulement à la perception de la couleur et de la lumière qui est réfléchi de ce bâton, et qui provient de ce que l’esprit est si étroitement et si intimement conjoint avec le cerveau, qu’il se ressent même et est comme touché par les mouvements qui se font en lui; et c’est tout ce qu’il faudrait rapporter au sens, si nous voulions le distinguer exactement de l’entendement” (AT, IXa, 237).

¹¹³ “Mais il y a seulement en cela de la différence, que nous attribuons à l’entendement les jugements nouveaux et non accoutumés que nous faisons touchant toutes les choses qui se présentent, et que nous attribuons aux sens ceux que nous avons été accoutumés de faire dès notre enfance touchant les choses sensibles, à l’occasion des impressions qu’elles font dans les organes de nos sens; dont la raison est que la coutume nous fait raisonner et juger si promptement de ces choses-là (ou plutôt nous fait ressouvenir des jugements que nous en avons faits autrefois), que nous ne distinguons point cette façon de juger d’avec la simple appréhension ou perception de nos sens” (AT, IXa, 237).

cuando en realidad de lo que se trata es de un juicio, de un pensamiento que nos hace ver así las cosas. Por eso, ni en el primero ni en el segundo grado de la sensación hay falsedad. Sólo en el tercero, es decir, en el juicio, hay posibilidad de error. Ahora bien, concluye Descartes, si la percepción me dice que el palo en el agua está torcido, es la razón, y no otra percepción, la que lo endereza (*Meditaciones*, 335; AT, IXa, 238).

Que la distinción entre el alma y el cuerpo supone una ruptura epistemológica, que funda el conocimiento cierto que busca Descartes, se confirma por el hecho de que ella contraría los sentidos, es decir, la manera de pensar el mundo propia de la tradición escolástico-aristotélica. El mismo Descartes se ve en la necesidad de confesar su contrariedad al alcanzar la certeza del dualismo: “Con todo, confieso que no quedé por ello enteramente persuadido, sucediéndome casi lo mismo que a los astrónomos, los cuales, tras haberse convencido en virtud de poderosas razones de que el sol es muchas veces mayor que la tierra, no pueden impedir juzgar que es más pequeño cuando echan una mirada. Pero cuando pasé más adelante, y, fundado en los mismos principios, puse mi atención en las cosas físicas o naturales, examinando primero las nociones o ideas que de cada cosa hallaba en mí, y distinguiendo después con cuidado unas de otras, a fin de lograr que mis juicios se acomodasen por entero a ellas, tuve que reconocer que lo único que pertenecía a la naturaleza del cuerpo era el ser una substancia extensa con longitud, anchura y profundidad, capaz de varias figuras y movimientos, y que sus figuras y movimientos no eran más que modos, incapaces de subsistir sin él; así como que los colores, olores, sabores y otras cosas semejantes eran sólo sensaciones sin existencia alguna fuera de mi pensamiento, y que no difieren menos de los cuerpos de lo que difiere el dolor de la figura o movimiento de la flecha que lo causa; y, por último, que el peso, la dureza, la virtud de calentar, de atraer, de purgar y todas las demás cualidades que observamos en los cuerpos, consisten sólo en el movimiento o en su privación, y en la configuración y disposición de sus partes” (*Meditaciones*, 336)¹¹⁴.

¹¹⁴ “Toutefois je confesse que je ne fus pas pour cela pleinement persuadé, et qu’il m’arriva presque la même chose qu’aux astronomes, qui, après avoir été convaincus par de puissantes raisons que le soleil est plusieurs fois plus grand que toute la terre, ne sauraient pourtant s’empêcher de juger qu’il est plus petit, lorsqu’ils jettent les yeux sur lui. Mais après que j’eus passé plus avant, et qu’appuyé sur les mêmes principes, j’eus porté ma considération sur les choses physiques ou naturelles, examinant premièrement les notions ou les idées que je trouvais en moi de chaque chose, puis les distinguant soigneusement les unes des autres pour faire que mes jugements eussent un entier rapport avec elles, je reconnus qu’il n’y avait rien qui appartînt à la nature ou à l’essence du corps, sinon qu’il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, capable de plusieurs figures et de divers mouvements, et que ses figures et mouvements n’étaient autre chose que des modes, qui ne peuvent jamais être sans lui; mais que les couleurs, les odeurs, les saveurs, et autres choses semblables, n’étaient rien que des sentiments qui n’ont

El alma, en tanto que unida al cuerpo, y a pesar de ser ella misma una sustancia, puede considerarse como una cualidad del cuerpo, del modo que lo es un traje o el propio peso del cuerpo¹¹⁵. La analogía establecida con el peso, sin embargo, va más allá, pues de igual forma que éste no se halla localizado en un lugar concreto del cuerpo, por estar repartido o extendido en todo él, sin que por ello se le pueda considerar como una sustancia extensa, tampoco el alma puede considerarse extensa en su unión con el cuerpo: “Y, en verdad, tampoco concibo hoy que el espíritu se halle extendido de otro modo por el cuerpo, cuando lo pienso como estando, a la vez, todo entero en el todo y en cada parte” (*Meditaciones*, 337)¹¹⁶. La distinción entre cuerpo y alma permite a Descartes replantearse toda la epistemología escolástica, fundada en las ideas de especies intencionales, cualidades reales y formas sustanciales, que de forma tan gravosa lastraban el conocimiento.

Que el hombre sea una composición de cuerpo y espíritu no significa que el cuerpo humano piense, como pretenden forzarle a concluir. Es el hombre el que piensa, es decir, su compuesto o unidad, pues, como señala el propio Descartes, “nunca he visto ni entendido que los cuerpos humanos tuvieran pensamientos: *son los hombres quienes tienen pensamiento y cuerpo*. Y he advertido que ello ocurre mediante la composición de la substancia pensante y la corpórea, porque, considerando por separado la naturaleza de la substancia pensante, nada he notado en ella que pudiera pertenecer al cuerpo, y tampoco he notado nada en la naturaleza del cuerpo que pudiera pertenecer al pensamiento. Al contrario: examinando todos los modos del cuerpo y del espíritu, no he visto ni uno solo cuyo concepto no dependiera por entero del concepto mismo de la substancia de la cual es modo. Y por ver a menudo dos cosas juntas, no debemos inferir que son una sola; sino que, por ver a veces a una de ellas sin la otra, podemos concluir que son distintas” (*Meditaciones*, 338-339)¹¹⁷.

aucune existence hors de ma pensée, et qui ne sont pas moins différents des corps que la douleur diffère de la figure ou du mouvement de la flèche qui la cause; et enfin, que la pesanteur, la dureté, la vertu d'échauffer, d'attirer, de purger, et toutes les autres qualités que nous remarquons dans les corps, consistent seulement dans le mouvement ou dans sa privation, et dans la configuration et arrangement des parties” (AT, IXa, 239).

¹¹⁵ Ver también las respuestas que ofrece a Arnauld y a Isabel de Bohemia, en las que Descartes recurre a la analogía entre el alma y el peso o la gravedad del cuerpo.

¹¹⁶ “Et certes je ne conçois point encore aujourd'hui que l'esprit soit autrement étendu dans le corps, lorsque je le conçois être tout entier dans le tout, et tout entier dans chaque partie” (AT, IXa, 240).

¹¹⁷ “...je n'ai jamais vu ni compris que les corps humains eussent des pensées, mais bien que ce sont les mêmes hommes qui pensent et qui ont des corps. Et j'ai reconnu que cela se fait par la composition et

4. Una definición del alma más particular

Probablemente la interpelación más directa hecha a Descartes sobre la cuestión de la relación cuerpo-mente la realiza Isabel de Bohemia, en una serie de cartas intercambiadas con el filósofo entre los años 1643 y 1649, fechas en las que se manifiesta en la obra cartesiana una creciente preocupación por este tema. Isabel, dotada de una singular agudeza e inteligencia, como el propio Descartes sabe reconocer, ruega en sus cartas que le explique “de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo así que no es el alma sino substancia pensante. Pues parece como si toda determinación de movimiento procediera de la pulsión del objeto movido, a tenor de la forma en que lo impulsa aquello que lo mueve, o dependiera de la calidad y forma de la superficie del objeto. Requieren contacto las dos primeras condiciones, y extensión, la tercera de ellas. Excluí esta por completo de la noción que tenéis del alma, y a mí me parece aquél imposible en cosa inmaterial. Por ello os pido una definición del alma más particular que la que hallamos en vuestra *Metafísica*, a saber, la de su substancia, separada de la acción y del pensamiento. Pues, aunque es cierto que los damos por inseparables (cosa que es, empero, dificultosa de demostrar en el vientre de la madre y cuando caemos en un desvanecimiento profundo), así como también sucede con los atributos divinos, podemos, si consideramos a entrambos por separado, hacernos de ellos una idea más completa” (*Correspondencia*, 25-26; AT, III, 661).

l'assemblage de la substance qui pense avec la corporelle; parce que, considérant séparément la nature de la substance qui pense, je n'ai rien remarqué en elle qui pût appartenir au corps, et que je n'ai rien trouvé dans la nature du corps, considérée toute seule, qui pût appartenir à la pensée. Mais, au contraire, examinant tous les modes, tant du corps que de l'esprit, je n'en ai remarqué pas un, dont le concept ne dépendît entièrement du concept même de la chose dont il est le mode. Aussi, de ce que nous voyons souvent deux choses jointes ensemble, on ne peut pas pour cela inférer qu'elles ne sont qu'une même chose; mais, de ce que nous voyons quelquefois l'une de ces choses sans l'autre, on peut fort bien conclure qu'elles sont diverses” (AT, IXa, 242). El subrayado es mío. Unas líneas más adelante Descartes atribuye a un prejuicio infantil su idea inicial de unidad: “En cambio, desde mi más tierna infancia, concebí el espíritu y el cuerpo (de los que yo percibía confusamente estar compuesto) como una misma y sola cosa; y éste es el vicio común a casi todo conocimiento imperfecto: reunir varias cosas en una, y creer que son la misma; por eso hay que tomarse el trabajo de separarlas luego, distinguiéndolas entre sí mediante un examen más cuidadoso” [“Tout au contraire, dès ma plus tendre jeunesse, j'ai conçu l'esprit et le corps (dont je voyais confusément que j'étais composé) comme une seule et même chose; et c'est le vice presque ordinaire de toutes les connaissances imparfaites, d'assembler en un plusieurs choses, et les prendre toutes pour une même; c'est pourquoi il faut par après avoir la peine de les séparer, et par un examen plus exact les distinguer les unes des autres”] (*Meditaciones*, 339; AT, IXa, 243).

Descartes no puede menos que admitir la pertinencia de la pregunta, mientras ve cómo se inaugura una cuestión en su filosofía de la que hasta el momento no se había ocupado o no se había propuesto resolver de modo expreso. Nos referimos a los llamados movimientos voluntarios, en los que se hace necesario conjugar ambas sustancias: “Y puedo decir en verdad que la pregunta que me propone Vuestra Alteza es, a mi parecer, la que más debe hacérseme en vista de los escritos que he publicado. Pues, habiendo dicho en ellos que hay dos facultades en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, de las cuales una es que piensa, y la otra, que, por estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él, muy poca cosa he dicho de esta última facultad, y únicamente me he esforzado en explicar bien la primera, porque mi intención principal era el probar la diferencia entre el alma y el cuerpo. Y para tal empresa, sólo la segunda servía, mientras que la otra no habría sido favorable. Pero, pues que es tan claro el entendimiento de Vuestra Alteza que nada es posible ocultarle, intentaré explicar aquí la manera en que concibo la unión del alma con el cuerpo y de qué forma tiene ésta poder de moverlo” (*Correspondencia*, 27-28)¹¹⁸. Descartes deja claro que para su propósito inicial de fundamentación del conocimiento era necesaria la distinción radical de ambas sustancias: necesitaba probar la diferencia entre el alma y el cuerpo, entre lo espiritual y lo extenso para poder iniciar la “desanimación” de la materia que caracteriza a la ciencia moderna.

Comienza Descartes su explicación, en la correspondencia que mantiene con Isabel, haciendo referencia a las nociones fundamentales pertenecientes al cuerpo y al alma, que “son como unos originales en cuyo patrón nos basamos para construir todos nuestros demás conocimientos”, y que hasta ahora ha manejado para su distinción, además de la noción primitiva referida a la combinación de ambas sustancias. Tales nociones corresponden a la extensión, la forma y el movimiento, para el cuerpo, mientras que “para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el

¹¹⁸ “Et je puis dire, avec vérité, que la question que Votre Altesse propose, me semble être celle qu’on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j’ai publiés. Car, y ayant deux choses en l’âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l’une desquelles est qu’elle pense, l’autre, qu’étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui; je n’ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l’âme et le corps; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l’autre y aurait été nuisible. Mais, parce que Votre Altesse voit si clair, qu’on ne lui peut dissimuler aucune chose, je tâcherai ici d’expliquer la façon dont je conçois l’union de l’âme avec le corps, et comment elle a la force de le mouvoir” (21 de mayo de 1643) (AT, III, 664-665).

alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones” (*Correspondencia*, 28)¹¹⁹.

Estas *nociones primitivas* no deben, empero, utilizarse indiscriminadamente con una y otra sustancia, como había venido sucediendo hasta ese momento. La ciencia, en el sentido moderno que ofrece Descartes, se funda en el radical dualismo que ha de privar a la materia de formas sustanciales o espíritus animadores: “Considero igualmente que toda la ciencia de los hombres no consiste sino en diferenciar bien esas nociones y en no atribuir cada una de ellas sino a las cosas a las que les corresponden. Pues cuando pretendemos solventar alguna dificultad recurriendo a una noción que no le corresponde, no podemos por menos de equivocarnos. E igual nos sucede cuando pretendemos recurrir a una de esas nociones para explicar otra. Ya que, por ser primitivas, sólo por sí mismas pueden comprenderse todas y cada una de ellas. Y porque el uso de los sentidos nos torna mucho más familiares que las demás nociones las de la extensión, las formas y los movimientos, la causa principal de nuestros errores reside en que solemos pretender recurrir a esas nociones para explicar cosas a las que no corresponden, como sucede cuando queremos recurrir a la imaginación para concebir la naturaleza del alma, o cuando pretendemos concebir la forma en que el alma mueve el cuerpo remitiéndonos a la forma en que un cuerpo mueve a otro” (*Correspondencia*, 28-29)¹²⁰.

¹¹⁹ “Premièrement, je considère qu’il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n’y a que fort peu de telles notions; car, après les plus générales, de l’être, du nombre, de la durée etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n’avons, pour le corps en particulier, que la notion de l’extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l’âme seule, nous n’avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l’entendement et les inclinations de la volonté; enfin, pour l’âme et le corps ensemble, nous n’avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu’a l’âme de mouvoir le corps, et le corps d’agir sur l’âme, en causant ses sentiments et ses passions” (AT, III, 665).

¹²⁰ “Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu’à bien distinguer ces notions, et à n’attribuer chacune d’elles qu’aux choses auxquelles elles appartiennent. Car, lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d’une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre; car, étant primitives, chacune d’elles ne peut être entendue que par elle-même. Et d’autant que l’usage des sens nous a rendu les notions de l’extension, des figures et des mouvements, beaucoup plus familières que les autres, la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions, pour expliquer les choses à qui elles n’appartiennent pas, comme lorsqu’on se veut servir de l’imagination pour concevoir la nature de l’âme, ou bien lorsqu’on veut concevoir la façon dont l’âme meut le corps, par celle dont un corps est mû par un autre corps” (AT, III, 665-666).

Algo semejante, más de 300 años después, constituye el argumento de Searle para defender su idea de *emergentismo*. Según el filósofo americano, una de las dificultades que tenemos para pensar la causalidad

Como ya señalara en su respuesta a Arnauld, Descartes opina que se ha producido una confusión al intentar explicar la fuerza con la que el alma actúa sobre el cuerpo, mediante la idea de fuerza con la que actúan los cuerpos entre sí, atribuyendo ambas formas de fuerza al cuerpo, como otras tantas de sus cualidades (la gravedad, el calor, etc.). En cierto modo, Descartes reconoce así las dificultades que ofrece el modelo mecanicista en la explicación de cuestiones tan importantes como la vida o la mente. Esta confusión, añade, no sólo nos impide pensar de manera correcta el funcionamiento del alma, sino también las cualidades que atribuimos al cuerpo, pues al considerarlas cualidades reales, es decir, sustancias con existencia independiente del cuerpo, hacemos un uso incorrecto de la noción de *sustancia* que nos ha sido dada para entender la forma en que el alma mueve al cuerpo. Tal ocurre, dice, con la idea del peso de un cuerpo, pues “suponiendo, por ejemplo, que la gravedad sea una cualidad real, de la que no sabemos sino que tiene fuerza para desplazar el cuerpo que la alberga hacia el centro de la Tierra, nada más fácil que concebir de qué forma mueve ese cuerpo o cómo va unida a él. Y no suponemos que sea la consecuencia de un contacto real entre dos superficies, pues somos conscientes de que contamos, en nuestro fuero interno, con una noción particular que nos permite concebir ese hecho. Opino que damos un uso equivocado a esa noción si la aplicamos a la gravedad, que no es nada que pueda separarse en realidad del cuerpo, como espero demostrarlo en el campo de la física; pero nos ha sido dada para concebir la forma en que el alma mueve el cuerpo” (*Correspondencia*, 29-30)¹²¹. Dicho brevemente, la idea de sustancia que nos permite

mente-cerebro es nuestra idea misma de causalidad, en la que la causa produce el efecto como una bola de billar golpea a otra: “Pero en el fondo de esta perplejidad está una mala comprensión de la causación. Es tentador pensar que siempre que A causa a B tiene que haber dos eventos discretos, uno identificado como la causa, el otro identificado como el efecto; que toda causación funciona del mismo modo que las bolas de billar golpeándose entre sí. Este crudo modelo de las relaciones causales entre el cerebro y la mente nos inclina a aceptar algún género de dualismo; estamos inclinados a pensar que los eventos de un reino material, el ‘físico’, causan eventos en otro reino insubstancial, el ‘mental’. Pero esto me parece un error. Y una manera de eliminar el error es lograr un concepto de causación más sofisticado” (Searle 1994, 25).

¹²¹ “Ainsi je crois que nous avons ci-devant confondu la notion de la force dont l’âme agit dans le corps, avec celle dont un corps agit dans un autre; et que nous avons attribué l’une et l’autre, non pas à l’âme, car nous ne la connaissions pas encore, mais aux diverses qualités des corps, comme à la pesanteur, à la chaleur, et aux autres, que nous avons imaginé être réelles, c’est-à-dire avoir une existence distincte de celle du corps, et par conséquent être des substances, bien que nous les ayons nommées des qualités. Et nous nous sommes servis, pour les concevoir, tantôt des notions qui sont en nous pour connaître le corps, et tantôt de celles qui y sont pour connaître l’âme, selon que ce que nous leur avons attribué, a été matériel ou immatériel. Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n’avons point d’autre connaissance, sinon qu’elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n’avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d’une superficie contre

comprender la distinción tanto como la relación alma-cuerpo, resulta inconveniente para la inteligencia de las cualidades físicas corpóreas.

Para Isabel, no obstante, la analogía que propone Descartes en relación a la gravedad de los cuerpos no arroja mayor luz sobre el problema, que en última instancia no es otro que el modo en que una sustancia inmaterial puede imprimir movimiento en algo material. Si nos atenemos, como hace Isabel, cartesiana irrestricta, al dualismo metafísico establecido como principio, resulta poco menos que inexplicable la relación entre el alma y el cuerpo. El hombre, por tratarse de un compuesto de sustancias antitéticas, quedaría de este modo sin explicación posible. Según la princesa, el alma, como sustancia inmaterial, es una negación de la materia y no puede, por ello, comunicarse con el cuerpo. El único modo de resolver el dilema sería, entonces, redefinir el alma como material, ya que, como ella misma confiesa, “sería más fácil otorgar al alma materia y extensión que concederle a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y de que éste lo mueva a él. Pues si lo primero se realizase mediante la información, sería menester que esos espíritus que tienen a su cargo el movimiento fueran inteligentes, y eso vos no se lo concedéis a nada que sea corporal. Y aunque mostráis la posibilidad de lo segundo en vuestras *Meditaciones filosóficas*, hay, no obstante, gran dificultad en comprender que un alma, tal y como vos la habéis descrito, tras haber poseído la facultad y el hábito de razonar cabalmente, pueda perder por completo tales cosas por efecto de algún desfallecimiento, y que, siendo así que puede el alma subsistir sin el cuerpo y nada tiene en común con él, esté tan sometida a éste” (*Correspondencia*, 33; AT, III, 685).

En su respuesta a esta cuestión, Descartes reconoce que concebir la materialidad del alma “equivale a concebir su unión con el cuerpo.” Asimismo reconoce las limitaciones de la analogía del peso, pues el alma, al contrario de lo que ocurre con la gravedad, sí puede separarse del cuerpo. Por otra parte, se propone explicar las operaciones del alma que suponen las *tres categorías* relativas al alma, el cuerpo y la unión de ambas sustancias. En su explicación, que nos remite en cierto modo al punto de inflexión que supuso la meditación sexta, deja claro que la distinción mente-cuerpo

une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous et je crois avons une notion particulière pour concevoir cela; que nous usons mal de cette notion; en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la *Physique*, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps” (AT, III, 667-668). Ver también carta a Arnauld (*Meditaciones* [B], 209-210; AT, V, 222).

corresponde al pensamiento metafísico y matemático de los primeros principios, mientras que la percepción de su unión pertenece a la esfera de la vida práctica y cotidiana en la que reinan, por así decir, los sentidos: “Así pues, y en primer lugar, veo una gran diferencia entre estas tres categorías de nociones, puesto que el alma sólo puede concebirse mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las formas y los impulsos que lo mueven, puede también conocerse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda la imaginación; y, por fin, las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy obscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas los sentidos las dan a conocer con gran claridad. De ahí que a quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino de sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola. Y las reflexiones metafísicas, con las que se ejercita el entendimiento puro, sirven para tornarnos familiar la idea del alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita de forma principal la imaginación al someter a su consideración formas y movimientos, nos acostumbra a tener nociones claras del cuerpo. Por fin, cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo” (*Correspondencia*, 35-36)¹²².

En cierto modo, esta exposición recuerda lo que respecto a la “moral provisional” sostiene Descartes en la tercera parte del *Discurso del método*. Dicho brevemente, por la duda puedo suspender mis juicios hasta encontrar la verdad, pero no

¹²² “Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l’âme ne se conçoit que par l’entendement pur; le corps, c’est-à-dire l’étendue, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l’entendement seul, mais beaucoup mieux par l’entendement aidé de l’imagination; et enfin, les choses qui appartiennent à l’union de l’âme et du corps, ne se connaissent qu’obscurément par l’entendement seul, ni même par l’entendement aidé de l’imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D’où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l’âme ne meue le corps, et que le corps n’agisse sur l’âme; mais ils considèrent l’un et l’autre comme une seule chose, c’est-à-dire, ils conçoivent leur union; car concevoir l’union qui est entre deux choses, c’est les concevoir comme une seule. Et les pensées métaphysiques, qui exercent l’entendement pur, servent à nous rendre la notion de l’âme familière; et l’étude des mathématiques, qui exerce principalement l’imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes; et enfin, c’est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s’abstenant de méditer et d’étudier aux choses qui exercent l’imagination, qu’on apprend à concevoir l’union de l’âme et du corps” (28 de junio de 1643) (AT, III, 691-692).

puedo abandonar por ella toda resolución en la vida cotidiana¹²³. Después de todo, la esfera del conocimiento es diferente a la de los asuntos prácticos. Si en el orden de los primeros principios me puedo permitir dudar de todo, no ocurre lo mismo en el contexto de la vida cotidiana. Ahora bien, de manera equivalente, Descartes plantea en su carta a Isabel, sin caer por ello en contradicción, la posibilidad de ser un dualista metafísico al mismo tiempo que un monista empírico.

Viendo el fundamentalismo metafísico cartesiano de la princesa, desde donde pretende comprender la conjunción alma-cuerpo, Descartes le recomienda menos horas de estudio y más libertad de pensamiento¹²⁴, pues es “debido a tales meditaciones, más que a los pensamientos que requieren una atención menor, el que le haya parecido obscura la noción que de la unión de ambos tenemos. Pues no me parece que la mente humana pueda concebir con claridad al tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, puesto que, para ello, es menester concebirlos, simultáneamente, como una sola cosa y como dos, y en ello hay contradicción. Y a este respecto (dando por hecho que se hallan aún muy presentes en la mente de Vuestra Alteza las razones que prueban la distinción entre el alma y el cuerpo y no queriendo rogarle que prescinda de ellas para representarse esa noción de la unión que todos sentimos en nuestro fuero interno sin necesidad de filosofar, a saber, que lo que existe es una persona única, que tiene a un tiempo cuerpo y pensamiento, y que son ambos de naturaleza tal que ese pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le acaecen), recurrí anteriormente a la comparación con la gravedad y otras cualidades que solemos concebir unidas a determinados cuerpos, del mismo modo que el pensamiento va unido al nuestro. Y no me preocupó que esa comparación cojeara por no ser dichas cualidades reales, que es

¹²³ Descartes sostiene que “con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones aunque la razón me obligase a estarlo en mis juicios..., elaboré una moral provisional” (*Discurso*, 18; AT, VI, 22).

¹²⁴ “Y puedo decir, sin faltar en absoluto a la verdad, que la norma principal a que me he atenido siempre en mis estudios y me ha resultado de mayor utilidad, a lo que creo, para adquirir algunos conocimientos”, ha sido, “no dedicar a diario sino muy pocas horas a los pensamientos que mantienen ocupada la imaginación, y poquísimas horas al año a los que sólo mantienen ocupado el entendimiento, empleando todo el tiempo sobrante en dar rienda suelta a los sentidos y descanso a la mente. Incluyo, incluso, en el ejercicio de la imaginación todas las conversaciones serias y todo aquello de lo que tiene que estar pendiente la atención” [“Et je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j’ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m’avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, été que je n’ai jamais employé que fort peu d’heures, par jour, aux pensées qui occupent l’imagination, et fort peu d’heures, par an, à celles qui occupent l’entendement seul, et que j’ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l’esprit; même je compte, entre les exercices de l’imagination, toutes les conversations sérieuses, et tout ce à quoi il faut avoir de l’attention”] (*Correspondencia*, 36-37; AT, III, 692-693).

como las imaginamos, al creer que Vuestra Alteza estaba ya persuadida por completo de que el alma es una substancia distinta del cuerpo” (*Correspondencia*, 37-38)¹²⁵. Aunque algunos autores, han visto en estas palabras una muestra innecesaria de cinismo, lo que el propio Descartes manifiesta repetidas veces, a lo largo de este capítulo, es que se trata de dos esferas de pensamiento diferentes: una, aquella que se ocupa de la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, y otra, la que se ocupa de la unión mente-cuerpo.

Por tratarse de un principio metafísico, el dualismo no requiere ser planteado ni revisado cada vez, ni tenerse, del mismo modo que una ley, presente en cada una de nuestras aproximaciones empíricas a la realidad. El dualismo, como Dios o el *ego cogito*, son los principios y elementos que permiten la fundamentación metafísica del conocimiento científico, sin que en adelante tengamos que volver a ocuparnos de ellos. Una vez establecidas las formas del conocimiento científico, éste se despreocupa de los principios metafísicos que lo hicieron posible. Así, dice Descartes, “de la misma forma en que creo que es muy necesario haber comprendido bien una vez en la vida los principios de la metafísica, porque ellos son los que nos proporcionan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, creo también que sería muy perjudicial tener el entendimiento ocupado en esa meditación con excesiva frecuencia, puesto que, en tal caso, no podría dedicarse de forma adecuada a las funciones de la imaginación y los sentidos. Opino, pues, que lo más aconsejable es contentarse con conservar en la memoria y en las creencias las conclusiones anteriormente aceptadas y dedicar luego el tiempo restante al estudio y a los pensamientos en los que, junto con el entendimiento, intervienen la imaginación y los sentidos” (*Correspondencia*, 38-39)¹²⁶.

¹²⁵ “Mais j’ai jugé que c’était ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d’attention, qui lui ont fait trouver de l’obscurité en la notion que nous avons de leur union; ne me semblant pas que l’esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d’entre l’âme et le corps, et leur union; à cause qu’il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie. Et pour ce sujet, (supposant que Votre Altesse avait encore les raisons qui prouvent la distinction de l’âme et du corps fort présentes à son esprit, et ne voulant point la supplier de s’en défaire, pour se représenter la notion de l’union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher; à savoir qu’il est une seule personne, qui a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature que cette pensée peut mouvoir le corps, et sentir les accidents qui lui arrivent), je me suis servi ci-devant de la comparaison de la pesanteur et des autres qualités que nous imaginons communément être unies à quelques corps, ainsi que la pensée est unie au nôtre; et je ne me suis pas soucié que cette comparaison clochât en cela que ces qualités ne sont pas réelles, ainsi qu’on les imagine, à cause que j’ai cru que Votre Altesse était déjà entièrement persuadée que l’âme est une substance distincte du corps” (AT, III, 693-694).

¹²⁶ “Enfin, comme je crois qu’il est très nécessaire d’avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu’il serait très nuisible d’occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu’il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l’imagination et des sens; mais que le meilleur est de se contenter

Una respuesta semejante esgrimirá frente a Burman, al que responde que “conviene observar que no es preciso dedicarse tanto a las *Meditaciones* ni a las cosas metafísicas, ni trabajarlas hasta ese extremo con comentarios, etc. Menos necesario aún es revisarlas más profundamente de lo que lo hizo el autor, como pretenden algunos, pues él mismo ya las compuso inicialmente con la suficiente profundidad. Basta con conocerlas en general y de una vez, y recordar luego la conclusión; pues, de lo contrario, se separa demasiado la mente de las cosas físicas y sensibles, haciéndola inepta para examinarlas, cosa que sería, sin embargo, muy deseable que los hombres hicieran, porque ello resultaría de gran utilidad para su vida. El mismo autor explicó suficientemente las cosas metafísicas en sus *Meditaciones* contra los escépticos, etc., y probó su certeza de tal modo que no es necesario volver a intentarlo ni atormentarse durante mucho tiempo meditando sobre estas cosas; basta con conocer el primer libro de los *Principios*, en el que se contiene lo que se necesita saber de metafísica para la física” (*Meditaciones* [B], 157)¹²⁷. Para Clarke, el empirismo que transmite aquí Descartes es un testimonio de su auténtico compromiso científico y “una indicación fidedigna de cómo él esperaba que los lectores se aproximaran a su obra” (Clarke 1986, 17).

En relación con la definición más particular de la mente que Isabel le demanda en sus cartas, Descartes insiste en que pensar en su unión con el cuerpo es, en cierto modo, dotarla de materialidad. Si bien al hacerlo, tendremos claro que no se trata del pensamiento puro, ni del alma racional pura representada por la *res cogitans*, sino del compuesto alma-cuerpo, es decir, del hombre verdadero: “Pero, puesto que Vuestra Alteza comenta que, no siendo el alma material, es más fácil atribuirle materia y extensión que capacidad para mover el cuerpo y que éste la mueva, le ruego que tenga a

de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens” (AT, III, 695).

En su carta del 6 de octubre de 1645 a Isabel, dirá que “nuestra mente precisa de mucho desahogo para poder dedicar de forma provechosa algunos momentos a la búsqueda de la verdad y, si se aplicase demasiado al estudio, se adormecería en vez de perfeccionarse...” (*Correspondencia*, 112; AT, IV, 307).

¹²⁷ “Observandum, non adeo incumbendum esse meditationibus, nec rebus metaphysicis, nec eas commentariis et similibus elaborandas; multo minus altius repetendas quam auctor fecit, ut quidam id tentant, nam ipse satis alte eas exorsus est. Sed sufficere semel in genere hæc novisse, et tum recordari conclusionem; alias nimis abstrahunt mentem a rebus physicis et sensibilibus, et faciunt eam ineptam ad illas considerandas, quod tamen maxime optandum ut homines facerent, quia inde utilitas ad vitam redundaret. Ipse autem satis est persecutus res metaphysicas in MEDITATIONIBUS contra Scepticos etc., et adstruxit earum certitudinem, sic ut id omnes tentare et aggredi non debeant, aut meditando diu se vexare in eis rebus opus habent; sed sufficit nosse primum PRINCIPIORUM librum, in quo continentur ea quæ ex Metaphysicis ad Physica etc. scitu sunt necessaria” (AT, V, 165).

bien otorgar al alma sin reparos la materia y la extensión dichas, pues concebirla unida al cuerpo no es sino eso. Y tras haberlo concebido con claridad y haberlo sentido en su fuero interno, le será fácil pensar que esa materia que ha atribuido al pensamiento no constituye el pensamiento en sí y que la extensión de esa materia es de naturaleza diferente a la extensión del pensamiento, porque aquélla reside en un lugar determinado y excluye de él la extensión de cualquier otro cuerpo, cosa que no acontece con ésta. Y, así, no podrá por menos Vuestra Alteza de volver a distinguir fácilmente el alma del cuerpo sin que sea óbice para ello el haber concebido su unión” (*Correspondencia*, 38)¹²⁸.

Lo que en última instancia afirma Descartes es que la cuestión de la mente, es decir, de la relación alma-cuerpo, no es una cuestión de carácter metafísico, por lo que no es en la *Meditaciones* en donde debemos buscar las respuestas acerca del paradigma cartesiano de lo mental. El dualismo es un principio establecido como resultado de la indagación metafísica de los primeros principios de la ciencia. Para pensar la unión, en cambio, como señala Descartes, no es necesaria ninguna investigación metafísica. Son los propios sentidos y la manera común de pensar lo que nos muestra que el alma y el cuerpo se mueven e influyen mutuamente.

La princesa Isabel coincide con él en esta cuestión, pero vuelve a caer en la trampa de querer encontrar por medio de la experiencia de los sentidos una refutación del dualismo metafísico o, en el mejor de los casos, de su confirmación: “También a mí me parece que los sentidos me muestran que el alma mueve el cuerpo; mas no me instruyen (como tampoco lo hacen el entendimiento y la imaginación) acerca de la forma en que lo hace. Ello es lo que me mueve a pensar que el alma tiene propiedades que no conocemos y pudieran, quizá, trastocar esa carencia de extensión del alma de la que, con sus excelentes razones, me convencieron vuestras *Meditaciones metafísicas*. Y dicha duda parece fundamentarse en la norma que dais en ellas, cuando habláis de lo verdadero y de lo falso y decís que todo error procede del hecho de que nos forjamos

¹²⁸ “Mais, puisque Votre Altesse remarque qu’il est plus facile d’attribuer de la matière et de l’étendue à l’âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d’en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l’âme; car cela n’est autre chose que la concevoir unie au corps. Et après avoir bien conçu cela, et l’avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu’elle aura attribuée à cette pensée, n’est pas la pensée même, et que l’extension de cette matière est d’autre nature que l’extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième. Et ainsi Votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l’âme et du corps, nonobstant qu’elle ait conçu leur union” (AT, III, 694-695).

opiniones de cosas que no vemos con claridad suficiente. Aunque el pensamiento no precise de la extensión, tampoco es cosa que le repugne, por lo que puede convenir a alguna otra función del alma no menos esencial. Al menos, destruye la contradicción de los Escolásticos de que se reside por entero en todo el cuerpo y por entero en cada una de sus partes. No me disculpo por confundir, lo mismo que el vulgo, la noción del alma con la del cuerpo; pero no por ello salgo de la primera duda. Y perderé toda esperanza de hallar certidumbre en cosa alguna del mundo si no me viene de vos, pues sólo vos habéis estorbado ese escepticismo mío al que me llevaba mi forma espontánea de razonar” (*Correspondencia*, 40-41; AT, IV, 2)¹²⁹.

El dualismo metafísico no es incompatible con el monismo empírico que se refleja en la mayor parte de la obra científica de Descartes. Basta recordar que la distinción alma-cuerpo llevada a cabo por Descartes en las *Meditaciones*, es una distinción a la que se llega mediante la reflexión metafísica y no a través de la observación o la percepción. Se trata, por tanto, de una meditación metafísica imposible de ser refutada o confirmada por la experiencia, en tanto que sólo en la transformación del pensamiento, como hace hincapié Isabel en la última parte de su carta, sería posible otra concepción del alma. De este modo no puede haber descubrimiento o investigación observacional que refute el dualismo metafísico, ya que ocupa un lugar distinto al de la mente propiamente dicha, dentro de la estructura epistemológica cartesiana. Ahora bien, lo que la experiencia confirma es la íntima unión de ambas sustancias. Lejos de toda especulación filosófica, lo más cierto que nos revela nuestra experiencia es que cuerpo y alma forman una sola cosa: el hombre.

5. Las pasiones del alma

La cuestión de la “mente material”, esto es, de la mente en relación con el cuerpo aparentemente es, para Descartes, una cuestión médica y empírica, como ya se dejaba ver al término de la sexta meditación. El alma incide en el cuerpo de manera directa y

¹²⁹ Estas palabras de Isabel de Bohemia son un testimonio del efecto fundamental que produce el pensamiento cartesiano, al contradecir el empirismo ingenuo de nuestros sentidos. En ello radica, en última instancia, su fundamentación de la ciencia moderna.

de muy diversas maneras, con sus ideas y pensamientos, como se refleja en el siguiente extracto de su correspondencia con Isabel de Bohemia. En referencia a una dolencia que venía aquejando a la princesa, Descartes exhibe un penetrante conocimiento médico y terapéutico cuando le escribe refiriéndose a las pasiones del alma: “Los remedios que ha elegido, a saber, la dieta y el ejercicio, son, a mi parecer, los mejores si descontamos los del alma, que tiene, sin la menor duda, gran poder sobre el cuerpo, como nos lo demuestran las fuertes alteraciones que en él provocan la ira, el temor y las demás pasiones. Pero no es directamente con la voluntad como pone el alma los espíritus en aquellos lugares en que pueden ser útiles o dañinos, sino únicamente queriendo o pensando cualquier otra cosa. Pues está hecho nuestro cuerpo de forma tal que algunos impulsos van de forma natural en pos de ciertos pensamientos: así vemos que el rubor del rostro es consecutivo a la vergüenza; las lágrimas, a la compasión; y la risa, a la alegría. Y no conozco pensamiento más favorable para conservar la salud que ése que consiste en un fuerte convencimiento y una firme creencia de que, una vez recobrada la salud, no es fácil enfermar, a menos que se cometa algún exceso notable o que nos perjudiquen la temperie o cualesquiera otras causas externas; así como el de que, estando enfermo, es fácil reponerse contando sólo con el poder de la naturaleza y, muy en especial, en la juventud. Y es, sin duda, esta convicción mucho más cierta y sensata que la de algunas personas, quienes, por palabras de un astrólogo o un médico, creen firmemente que morirán dentro de cierto plazo, y sólo con ese pensamiento enferman e incluso mueren con bastante frecuencia, como he visto que les sucedió a varias” (*Correspondencia*, 55-56)¹³⁰.

El alma de la que aquí se está hablando, como resulta evidente, no es el *ego cogito* o el pensamiento puro, sino la mente propiamente dicha, es decir, la mente en

¹³⁰ “Les remèdes qu’elle a choisis, à savoir la diète et l’exercice, sont, à mon avis, les meilleurs de tous, après toutefois ceux de l’âme, qui a sans doute beaucoup de force sur le corps, ainsi que montrent les grands changements que la colère, la crainte et les autres passions excitent en lui. Mais ce n’est pas directement par sa volonté qu’elle conduit les esprits dans les lieux où ils peuvent être utiles ou nuisibles; c’est seulement en voulant ou pensant à quelqu’autre chose. Car la construction de notre corps est telle, que certains mouvements suivent en lui naturellement de certaines pensées: comme on voit que la rougeur du visage suit de la honte, les larmes de la compassion, et le ris de la joie. Et je ne sache point de pensée plus propre pour la conservation de la santé, que celle qui consiste en une forte persuasion et ferme créance, que l’architecture de nos corps est si bonne que, lorsqu’on est une fois sain, on ne peut pas aisément tomber malade, si ce n’est qu’on fasse quelque excès notable, ou bien que l’air ou les autres causes extérieures nous nuisent; et qu’ayant une maladie, on peut aisément se remettre par la seule force de la nature, principalement lorsqu’on est encore jeune. Cette persuasion est sans doute beaucoup plus vraie et plus raisonnable, que celle de certaines gens, qui, sur le rapport d’un astrologue ou d’un médecin, se font accroire qu’ils doivent mourir en certain temps, et par cela seul deviennent malades, et même en meurent assez souvent, ainsi que j’ai vu arriver à diverses personnes” (8 de julio de 1644) (AT, V, 65-66).

relación con el cuerpo. Igualmente, tampoco está hablando aquí del cuerpo como una simple “estatua de tierra”, esto es, como una máquina sin más movimiento que la adecuada disposición de sus órganos, referida en el *Tratado del hombre*. El cuerpo humano, del que habla en este lugar, está hecho de tal forma que ciertos pensamientos alteran su funcionamiento y modifican su comportamiento de manera natural. Es nuestro cuerpo, dice Descartes, el que está de tal modo hecho, que determinados pensamientos provocan en él efectos concretos como el rubor o la palidez.

Así, pues, en las cartas a Isabel se constata fácilmente la génesis de lo que unos años más tarde se convertirá en el tratado de las *Pasiones del alma* (1649). En efecto, Descartes percibe que las múltiples afecciones que aquejan a la princesa tienen, en gran medida, un origen afectivo o emocional, esto es, anímico, como se deja traslucir en su carta del 18 de mayo de 1645, donde señala que “la causa más ordinaria de la fiebre persistente es la aflicción”. Las pasiones del alma, de acuerdo con Descartes, aquejan a todos los hombres por igual, pero mientras que unos se dejan arrastrar por ellas, otros sólo se dejan guiar por la razón: “Pues me parece que la diferencia que existe entre las almas más elevadas y las bajas y vulgares consiste principalmente en que las almas vulgares se dejan arrebatar por sus pasiones y no son dichosas o desgraciadas más que en tanto en cuanto les acontecen sucesos venturosos o desdichados; mientras que las otras poseen tal fuerza de raciocinio que, aunque también tengan pasiones, e incluso con frecuencia más violentas que las del vulgo, su razón es siempre, empero, la que manda, poniendo a su servicio esas mismas aflicciones y obligándolas a contribuir a la perfecta felicidad de que gozan ya en esta vida” (*Correspondencia*, 63)¹³¹.

Descartes inicia una reflexión acerca de la moral y de la virtud, que acompañará su exposición sobre la composición del alma y el cuerpo en el tema de las pasiones. Ante el ruego de Isabel de que le sea explicada la naturaleza de las pasiones¹³²,

¹³¹ “La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse... Mais il me semble que la différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires, consiste, principalement, en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses, que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes; au lieu que les autres ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu’elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions même leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent dès cette vie” (AT, IV, 201-202).

¹³² “También me gustaría que me dieras una definición de las pasiones, para, de este modo, conocerlas bien. Ya que quienes las llaman perturbaciones del alma me convencerían de que su fuerza sólo reside en que deslumbran y someten a la razón, de no ser porque la experiencia me demuestra que algunas nos mueven a realizar acciones sensatas. Pero estoy segura de que lo comprenderé con mayor claridad cuando

Descartes reconoce la ventaja de poder hacerlo a quien ya tiene conocimiento de su fisiología¹³³, pues hablar de las pasiones del alma implica, para Descartes, tener en cuenta el cuerpo y su fisiología, tanto de los movimientos involuntarios como de los voluntarios, es decir, quien se interese en este tema debe estar al corriente, dice Descartes, de la manera en “que se forman diferentes impresiones en sus cerebros: unas mediante los objetos externos que inmutan los sentidos; otras mediante las disposiciones internas del cuerpo o los vestigios de impresiones anteriores, que han permanecido en la memoria; o como consecuencia de un movimiento de los espíritus animales que nacen del corazón; o también, en el hombre, por la acción del alma, que tiene cierto poder para cambiar las impresiones que están en el cerebro, de la misma forma que, a la recíproca, esas impresiones son capaces de despertar en el alma pensamientos que no dependen de su voluntad. Y por eso es posible llamar pasiones, en general, a cuantos pensamientos pueden las impresiones que se hallan en el cerebro despertar así en el alma, solas y sin concurso de la voluntad (y, por consiguientes, sin ninguna acción que de ella proceda), pues todo cuanto no es acción es pasión” (*Correspondencia*, 115)¹³⁴.

Sin embargo, resulta necesario distinguir aquí, entre lo que son las pasiones y lo que son las sensaciones, las ensoñaciones, la imaginación, el temperamento y el humor.

me expliquéis de qué forma la fuerza de las pasiones las hace tanto más útiles cuanto se hallan sometidas a la razón” (*Correspondencia*, 101; AT, IV, 289).

¹³³ Aquí, como en la conversación con Burman (*Meditaciones* [B], 167; AT, V, 170-171), Descartes hace referencia a su *Tratado sobre los animales*, cuyo nombre completo es *Primæ cogitationes circa generationem animalium*, escrito en 1646 y publicado por primera vez en 1701.

¹³⁴ “Mais il faut que j’examine plus particulièrement ces passions, afin de les pouvoir définir; ce qui me sera ici plus aisé, que si j’écrivais à quelque autre; car Votre Altesse ayant pris la peine de lire le traité que j’ai autrefois ébauché, touchant la nature des animaux, vous savez déjà comment je conçois que se forment diverses impressions dans leur cerveau, les unes par les objets extérieurs qui meuvent les sens, les autres par les dispositions intérieures du corps, ou par les vestiges des impressions précédentes qui sont demeurées en la mémoire, ou par l’agitation des esprits qui viennent du cœur, ou aussi en l’homme par l’action de l’âme, laquelle a quelque force pour changer les impressions qui sont dans le cerveau, comme, réciproquement, ces impressions ont la force d’exciter en l’âme des pensées qui ne dépendent point de sa volonté. Ensuite de quoi, on peut généralement nommer passions toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l’âme sans le concours de sa volonté, et par conséquent, sans aucune action qui vienne d’elle, par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n’est point action est passion.” (AT, IV, 309-310).

El término ‘pasión’ debe entenderse en la dialéctica actividad-pasividad, es decir, la pasión no es más que el efecto de una acción llevada a cabo por un agente activo sobre otro agente pasivo. En determinadas circunstancias, el sujeto activo y el sujeto pasivo pueden coincidir. Pero aún en el caso más general en el que el sujeto activo y el pasivo sean diferentes, la acción y la pasión son los dos polos de una misma relación. De acuerdo con una definición habitual, Descartes considera “que todo lo que se hace u ocurre de nuevo es llamado generalmente por los filósofos una pasión respecto al sujeto a quien le ocurre y una acción respecto a aquel que hace que ocurra. De modo que, aunque el agente y el paciente sean a menudo muy distintos, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa que tiene estos dos nombres, debido a los dos distintos sujetos a los que puede referirse” (*Pasiones*, 83-84; AT, XI, a. 1, 328).

En realidad, el nombre de ‘pasiones’ lo solemos reservar, como dice Descartes, “únicamente para los pensamientos que nacen de algún movimiento específico de los espíritus. Pues las que vienen de los objetos externos, o de las disposiciones internas del cuerpo, como son la percepción de los colores, de los sonidos, de los olores, del hambre, de la sed, del dolor, y otras por el estilo, reciben el nombre de sensaciones, externas aquéllas e internas éstas. Las que sólo dependen de la huella que impresiones anteriores han dejado en la memoria y del movimiento ordinario de los espíritus, reciben el nombre de ensoñaciones, ora se presenten durante el sueño, ora lo hagan en estado de vela, cuando el alma, no determinándose a nada por propio impulso, vaga con indolencia en pos de impresiones que están en el cerebro. Pero cuando el alma ejercita su voluntad para determinarse a algún pensamiento que no sólo es inteligible sino también concebible, ese pensamiento provoca una nueva impresión en el cerebro, y no se trata de una pasión, sino de una acción a la que, si queremos darle el nombre adecuado, deberemos llamar imaginación. Por último, cuando el derrotero habitual de los espíritus es tal que suele despertar pensamientos tristes o alegres, u otros semejantes, no se atribuye tal cosa a la pasión, sino al temperamento o al humor de la persona que los piensa, y decimos, entonces, que aquel hombre es de temperamento triste, esotro de humor alegre, etcétera. Y, por lo tanto, sólo a los pensamientos que proceden de algún movimiento específico de los espíritus, cuyos efectos se sienten como en la propia alma, llamamos con propiedad pasiones” (*Correspondencia*, 115-116)¹³⁵.

En términos generales, las pasiones tienen varias causas del tipo de las mencionadas, “pero se les da el nombre de la principal, o de aquélla en que más nos fijamos, con lo cual hay quien confunde la sensación de dolor con la pasión de la aflicción; o la de las cosquillas con la pasión de la alegría, a la que también llaman

¹³⁵ “Mais on restreint ordinairement ce nom aux pensées qui sont causées par quelque particulière agitation des esprits. Car celles qui viennent des objets extérieurs, ou bien des dispositions intérieures du corps, comme la perception des couleurs, des sons, des odeurs, la faim, la soif, la douleur et semblables, se nomment des sentiments, les uns extérieurs, les autres intérieurs. Celles qui ne dépendent que de ce que les impressions précédentes ont laissé en la mémoire, et de l’agitation ordinaire des esprits, sont des rêveries, soit qu’elles viennent en songe, soit aussi lorsqu’on est éveillé, et que l’âme, ne se déterminant à rien de soi-même, suit nonchalamment les impressions qui se rencontrent dans le cerveau. Mais, lorsqu’elle use de sa volonté pour se déterminer à quelque pensée qui n’est pas seulement intelligible, mais imaginable, cette pensée fait une nouvelle impression dans le cerveau, cela n’est pas en elle une passion, mais une action, qui se nomme proprement imagination. Enfin, lorsque le cours ordinaire des esprits est tel qu’il excite communément des pensées tristes ou gaies, ou autres semblables, on ne l’attribue pas à la passion, mais au naturel ou à l’humeur de celui en qui elles sont excitées, et cela fait qu’on dit que cet homme est d’un naturel triste, cet autre d’une humeur gaie etc. Ainsi il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits, et dont on sent les effets comme en l’âme même, qui soient proprement nommées des passions” (6 de octubre de 1645) (AT, IV, 310-311).

voluptuosidad o deleite; o las de sed y hambre con los deseos de beber o de comer, que son pasiones; ya que, de ordinario, las causas que provocan el dolor inmutan también los espíritus de la forma requerida para despertar la aflicción; y las que provocan algún cosquilleo lo hacen de la forma requerida para despertar la alegría” (*Correspondencia*, 116)¹³⁶. Aquí comenzaría a hallar respuesta, entonces, aquella cuestión planteada por la analogía entre un cuerpo enfermo y un reloj mal construido, para la que no encontraba respuesta al final de la sexta meditación. En cualquier caso, es necesario tener en cuenta la estrecha relación entre la mente y el cuerpo, es decir, las pasiones mismas del alma, para poder entender la forma en que el alma padece las diversas aflicciones o alegrías del cuerpo.

Se suele confundir, dice Descartes, ciertas inclinaciones a una determinada pasión con la pasión misma, como cuando un peligro nos amenaza. Lo primero que ocurre, cuando nos enteramos que algo malo nos puede suceder es formarnos un juicio del mal que así se nos puede causar, pero ese criterio “es una acción del alma, y no una pasión”, “y antes de que llegue a sus almas esa emoción, que no otra cosa es la pasión, tienen que formarse ese criterio o, si no lo forman, tendrán al menos que concebir el peligro y grabar su uso en el cerebro, lo que se realiza mediante otra acción que recibe el nombre de imaginar; y por ese mismo procedimiento determinan a los espíritus, que circulan por los nervios desde el cerebro a los músculos, a que penetren en los nervios que sirven para estrechar las aberturas del corazón, con lo que se demora la circulación de la sangre y todo el cuerpo se pone pálido, frío y tembloroso, y los nuevos espíritus que van del corazón al cerebro se inmutan de forma tal que no pueden ayudar a que se formen más imágenes que las que la pasión del temor despierta en el alma. Y todas estas cosas suceden de forma tan seguida que parece que no constituyen sino una única operación. Y, de esa misma forma, en todas las demás pasiones se da algún movimiento específico de los espíritus que vienen del corazón” (*Correspondencia*, 117)¹³⁷.

¹³⁶ “Il est vrai que nous n’en avons quasi jamais aucunes qui ne dépendent de plusieurs des causes que je viens de distinguer; mais on leur donne la dénomination de celle qui est la principale, ou à laquelle on a principalement égard: ce qui fait que plusieurs confondent le sentiment de la douleur avec la passion de la tristesse, et celui du chatouillement avec la passion de la joie, laquelle ils nomment aussi volupté ou plaisir, et ceux de la soif ou de la faim avec les désirs de boire ou de manger, qui sont des passions: car ordinairement les causes qui font la douleur, agitent aussi les esprits, en la façon qui est requise pour exciter la tristesse, et celles qui font sentir quelque chatouillement, les agitent en la façon qui est requise pour exciter la joie...” (AT, IV, 311-312).

¹³⁷ “Et avant que leur âme reçoive l’émotion, en laquelle seule consiste la passion, il faut qu’elle fasse ce jugement, ou bien, sans juger, qu’elle conçoive au moins le danger, et en imprime l’image dans le cerveau (ce qui se fait par une autre action qu’on nomme imaginer), et que, par même moyen, elle détermine les

A comienzos de 1646, Descartes envía a Isabel un borrador de su *Tratado de las pasiones*. La princesa, siempre atenta a las cuestiones importantes, señala la dificultad que encuentra en lo referente a la fisiología, en tanto que no comprende “de qué manera podemos conocer los diferentes movimientos de la sangre que son causa de las cinco pasiones primeras, puesto que nunca se presentan aisladas... Así pues, ¿cómo es posible percatarse de la diferencia del palpitir del pulso, de la digestión de los alimentos y de otros cambios del cuerpo que sirven para desvelar la naturaleza de esos movimientos?” (*Correspondencia*, 140; AT, IV, 404). Descartes admite, en su carta de respuesta, los fallos de su manuscrito, pues se trata, dice, de “una materia que nunca había estudiado antes”, además de no haber incluido todavía en él las cuestiones fisiológicas necesarias para poder hablar de las pasiones del alma¹³⁸: “No he incluido tampoco en él todos los principios de física a los que he recurrido para descifrar cuáles son los movimientos del alma que acompañan a cada pasión, porque no podría deducirlos correctamente sin explicar cómo están formadas todas las partes del cuerpo humano, y eso es algo tan dificultoso que no me atrevería aún a empresa tal, aunque sí he hallado, en lo que a mí se refiere, cumplida satisfacción en lo tocante a la exactitud de los principios que doy por supuestos en este libro. Y son los principales que es oficio del hígado y del bazo guardar siempre una reserva de sangre, menos purificada que la de las venas; y que el fuego del corazón precisa continuo alimento, bien del jugo de las viandas, que procede en derecha del estómago, bien, si éste falta, de esa sangre que se halla en la reserva, ya que la otra sangre, la que está en las venas, se dilata con facilidad excesiva; y existe tan estrecha relación entre nuestro cuerpo y nuestra alma que los pensamientos que han ido unidos desde el comienzo de nuestros días determinados movimientos del cuerpo los siguen acompañando siempre, de forma tal que si cualquier causa exterior desencadena esos movimientos, también desencadena en el acto en el alma idénticos pensamientos; y, a la recíproca, cuando tenemos los mismos pensamientos, éstos

esprits, qui vont du cerveau par les nerfs dans les muscles, à entrer en ceux qui servent à resserrer les ouvertures du cœur, ce qui retarde la circulation du sang; ensuite de quoi, tout le corps devient pâle, froid et tremblant, et les nouveaux esprits, qui viennent du cœur vers le cerveau, sont agités de telle façon qu'ils ne peuvent aider à y former d'autres images que celles qui excitent en l'âme la passion de la crainte: toutes lesquelles choses se suivent de si près l'une l'autre, qu'il semble que ce ne soit qu'une seule opération. Et ainsi en toutes les autres passions il arrive quelque particulière agitation dans les esprits qui viennent du cœur” (AT, IV, 312-313).

¹³⁸ Efectivamente, en la versión definitiva del tratado de las pasiones, Descartes ocupará, en su mayoría, la primera parte para hacer una exposición de su concepción mecanicista del cuerpo humano, en gran parte acorde con su inédito tratado sobre el hombre.

provocan idénticos movimientos; y, para terminar, que está constituida de tal forma la máquina de nuestro cuerpo que basta un pensamiento de júbilo, o de amor, o cualquier otro por el estilo, para que los espíritus animales vayan por los nervios a todos los músculos precisos para esos movimientos de la sangre que, como he dicho, acompañan a las pasiones” (*Correspondencia*, 143-144)¹³⁹.

La descripción fisiológica que resume aquí Descartes no está exenta de prejuicios y de lugares comunes acerca de los movimientos corpóreos que deben acompañar a las pasiones (al amor le sigue el calor, al júbilo la dilatación, etc.), si bien afirma que no siempre puede hablarse de las mismas causas para todos los hombres en idénticas circunstancias. La melancolía, por ejemplo, puede suscitar la pérdida del apetito para algunas personas, debido probablemente a que “el primer motivo de tristeza en la vida fue el no recibir alimentos en cantidad suficiente, y, para otros, que los que recibían los perjudicaban”, motivo por el cual “ese movimiento de los espíritus que quita el apetito vaya siempre ligado a la pasión de la tristeza” (*Correspondencia*, 144-145; AT, IV, 409). Lo anímico, así comprendido, altera el funcionamiento del cuerpo e influye en sus reacciones.

Por otra parte, la fisiología de la que aquí trata, aunque fundada en los movimientos mecánicos expuestos por Descartes en el *Tratado del hombre*, intenta explicar también el modo en que las pasiones del alma provocan en el cuerpo ciertos efectos referidos a sus cualidades y características. Así ocurre con la admiración, que se caracteriza por la rapidez con la que impulsa a los espíritus, pues “aunque tenga su origen en el cerebro y, por lo tanto, no pueda provocarla únicamente el temperamento de la sangre, que sí causa, en muchas ocasiones, júbilo o tristeza, puede, empero,

¹³⁹ “Je n’y ai pas mis aussi tous les principes de physique dont je me suis servi pour déchiffrer quels sont les mouvements du sang qui accompagnent chaque passion, parce que je ne les saurais bien déduire sans expliquer la formation de toutes les parties du corps humain; et c’est une chose si difficile que je ne l’oserais encore entreprendre, bien que je me sois à peu près satisfait moi-même touchant la vérité des principes que j’ai supposés en cet écrit. Dont les principaux sont: que l’office du foie et de la rate est de contenir toujours du sang de réserve, moins purifié que celui qui est dans les veines; et que le feu qui est dans le cœur a besoin d’être continuellement entretenu, ou bien par le suc des viandes, qui vient directement de l’estomac, ou bien, à son défaut, par ce sang qui est en réserve, à cause que l’autre sang, qui est dans les veines, se dilate trop aisément; et qu’il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps, que les pensées qui ont accompagné quelques mouvements du corps, dès le commencement de notre vie, les accompagnent encore à présent, en sorte que, si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l’âme les mêmes pensées, elles produisent les mêmes mouvements; et enfin, que la machine de notre corps est tellement faite, qu’une seule pensée de joie, ou d’amour, ou autre semblable, est suffisante pour envoyer les esprits animaux par les nerfs en tous les muscles qui sont requis pour causer les divers mouvements du sang que j’ai dit accompagner les passions” (AT, IV, 407-408).

merced a la impresión que hace en el cerebro, obrar en el cuerpo tanto como cualquier otra de las pasiones e incluso más, hasta cierto punto, pues la sorpresa que reside en ella es causa de los movimientos más prontos. Y de la misma forma que podemos mover la mano o el pie casi en el preciso momento en que pensamos en moverlos, porque la idea de ese movimiento, que se forma en el cerebro, conduce los espíritus a los músculos requeridos, así la idea de algo grato que sorprende la mente conduce en el acto los espíritus a los nervios que dilatan los orificios del corazón. Y así es como obra la admiración, pues, por la sorpresa que hay en ella, incrementa la fuerza del movimiento que causa el júbilo y, al dilatarse súbitamente los orificios del corazón, la sangre que entra por la vena cava y sale por la vena arterial infla de repente los pulmones” (*Correspondencia*, 145)¹⁴⁰.

Pero no siempre deben relacionarse las mismas características físicas con determinadas pasiones, ya que pueden ser causadas aquellas por motivos diferentes a las pasiones. Así, algunas señales que habitualmente acompañan a las pasiones, pueden ser provocadas por determinadas necesidades fisiológicas, como por ejemplo “el rubor del rostro no lo provoca siempre la vergüenza, pues también puede venir del calor del fuego o del ejercicio corporal. Y esa risa que llamamos sardónica no es sino una convulsión de los nervios del rostro. Y, de la misma forma, podemos suspirar a veces por costumbre, o por enfermedad, pero ello no impide que los suspiros sean signos externos de melancolía o deseo, cuando los causan esas pasiones. Nunca oí decir, ni noté tampoco, que pudiera provocarlos a veces el estómago cargado; pero, si sucede, creo que debe de ser un movimiento al que recurre la naturaleza para activar el paso del jugo de las viandas por el corazón, de forma tal que el estómago se descargue antes. Pues los suspiros, al agitar los pulmones, hacen que la sangre que en ellos hay baje más deprisa por la arteria venosa hasta el lado izquierdo del corazón; y, así, los pulmones pueden recibir con mayor facilidad la sangre nueva, formada del jugo de las viandas, y que llega

¹⁴⁰ “Pour l’admiration, encore qu’elle ait son origine dans le cerveau, et ainsi que le seul tempérament du sang ne la puisse causer, comme il peut souvent causer la joie ou la tristesse, toutefois elle peut, par le moyen de l’impression qu’elle fait dans le cerveau, agir sur le corps autant qu’aucune des autres passions, ou même plus en quelque façon, à cause que la surprise qu’elle contient cause les mouvements les plus prompts de tous. Et comme on peut mouvoir la main ou le pied quasi au même instant qu’on pense à les mouvoir, parce que l’idée de ce mouvement, qui se forme dans le cerveau, envoie les esprits dans les muscles qui servent à cet effet; ainsi l’idée d’une chose plaisante qui surprend l’esprit, envoie aussitôt les esprits dans les nerfs qui ouvrent les orifices du cœur; et l’admiration ne fait en ceci autre chose, sinon que, par sa surprise, elle augmente la force du mouvement qui cause la joie, et fait que, les orifices du cœur étant dilatés tout à coup, le sang qui entre dedans par la veine cave, et qui en sort par la veine artérielle, enfle subitement le poulmon” (AT, IV, 409-410).

hasta ellos desde el estómago por el hígado y el corazón” (*Correspondencia*, 145-146)¹⁴¹.

Desde el punto de vista médico, como ya señalara al final de la sexta meditación, el cuerpo y el alma están interrelacionados de tal modo, que el bienestar de uno influye en la salud del otro, no pudiendo cuidar o desatender a uno sin hacer lo propio con el otro: “Mas como la salud del cuerpo y la presencia de objetos gratos ayudan en gran manera a la mente a expulsar cuantas pasiones tienen que ver con la tristeza y a dar cabida a las que participan de la alegría, así, a la recíproca, cuando la mente y el alma rebosan de alegría, ello ayuda mucho a la mejor salud del cuerpo y a que los objetos presentes parezcan gratos” (*Correspondencia*, 164)¹⁴². No concuerdan, de cualquier modo, las anteriores consideraciones, con la idea que de Descartes nos ofrece la filosofía de la mente tradicional, que sólo toma las *Meditaciones* como canon del paradigma cartesiano de lo mental. Por el contrario, vemos aquí un Descartes que tiene en cuenta la estrecha interactividad y unión de la mente con el cuerpo, así como la imprescindible participación que la mente tiene en su cuidado.

5.1. Las funciones del cuerpo

Gracias a la ingente correspondencia mantenida con sus críticos, Descartes consigue dar una forma más acabada a *Las pasiones del alma*, en donde expone con

¹⁴¹ “Les mêmes signes extérieurs, qui ont coutume d’accompagner les passions, peuvent bien aussi quelquefois être produits par d’autres causes. Ainsi la rougeur du visage ne vient pas toujours de la honte; mais elle peut aussi venir de la chaleur du feu, ou bien de ce qu’on fait de l’exercice. Et le ris qu’on nomme sardonien, n’est autre chose qu’une convulsion des nerfs du visage. Et ainsi on peut soupirer quelquefois par coutume, ou par maladie, mais cela n’empêche pas que les soupirs ne soient des signes extérieurs de la tristesse et du désir, lorsque ce sont ces passions qui les causent. Je n’avais jamais ouï dire ni remarqué qu’ils fussent aussi quelquefois causés par la réplétion de l’estomac; mais, lorsque cela arrive, je crois que c’est un mouvement dont la nature se sert pour faire que le suc des viandes passe plus promptement par le cœur, et ainsi que l’estomac en soit plus tôt déchargé. Car les soupirs, agitant le poumon, font que le sang qu’il contient descend plus vite par l’artère véneuse dans le côté gauche du cœur, et ainsi que le nouveau sang, composé du suc des viandes, qui vient de l’estomac par le foie et par le cœur jusqu’au poumon, y peut aisément être reçu” (AT, IV, 410-411).

¹⁴² “Mais, comme la santé du corps et la présence des objets agréables aident beaucoup à l’esprit, pour chasser hors de soi toutes les passions qui participent de la tristesse, et donner entrée à celles qui participent de la joie, ainsi, réciproquement, lorsque l’esprit est plein de joie, cela sert beaucoup à faire que le corps se porte mieux, et que les objets présents paraissent plus agréables” (Noviembre de 1646) (AT, IV, 529).

mayor detalle las diversas maneras en las que el alma se ve afectada por los objetos exteriores, así como por las distintas acciones que sobre ella efectúan el propio cuerpo y el alma sobre sí misma. El cuerpo, por estar al alma firmemente unido, es lo más inmediato y cercano para ella. Esto significa que lo que en él es una acción, en ella normalmente es una pasión. Para conocer cuáles son las pasiones del alma, resulta fundamental examinar detenidamente sus diferencias con el cuerpo, y conocer cuáles son las funciones de cada uno (ART. 2). La regla a seguir en esta distinción es, aparentemente, simple: todo aquello que experimentamos y que podemos imaginar en un “cuerpo inanimado”, es decir, en cualquier animal o cuerpo mecánico, pertenece al cuerpo; y todo aquello que, siendo igualmente experimentado como nuestro, no pueda ser concebido como perteneciente a un cuerpo, necesariamente ha de pertenecer al alma (ART. 3). Así pues, el calor y el movimiento de los miembros o de los órganos proceden del cuerpo, mientras que los pensamientos provienen del alma. Descartes expone así su rechazo del alma como principio vital y su condena de este arraigado prejuicio vitalista, que impide cualquier comprensión de todo lo relacionado con el alma (ART. 4, 5). Como ya lo expresara en *El tratado del hombre*, la causa que provoca el movimiento del cuerpo y de todas sus funciones, es el calor localizado en el corazón y no el alma vegetativa o sensitiva como se creía hasta entonces. De este modo, dice, “mientras vivimos hay un calor continuo en nuestro corazón, una especie de fuego mantenido en él por la sangre de las venas, y que este fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros” (*Pasiones*, ART. 8, 88)¹⁴³.

Una de las cuestiones más importantes para comprender la relación entre el alma y el cuerpo, según se puede colegir de las objeciones hechas a Descartes, consiste en clarificar la percepción de los objetos externos. Así pues, Descartes investiga cuáles son las causas que mueven los espíritus animales desde el cerebro hacia los sentidos, para que perciban los objetos exteriores. Estas causas, dice, son tres (ART. 12): una es la acción del alma y las otras dos, acciones del cuerpo. La primera, de las acciones pertenecientes al cuerpo, es la diversidad de movimientos provocados por los objetos en los sentidos, sobre la cual se había referido ampliamente en *La Dióptrica*, particularmente en el discurso “Sobre los sentidos”. Allí sostiene “que es el alma quien

¹⁴³ “...pendant que nous vivons, il y a une chaleur continuelle en notre cœur, qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient, et que ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres” (AT, XI, 333).

siente y no el cuerpo, pues se observa que, cuando está en éxtasis o entregada a una profunda contemplación, el cuerpo permanece sin sentimiento, aunque diversos objetos lo exciten. Y se conoce que esto no es propiamente en cuanto ésta reside en los miembros que sirven de órganos a los sentidos exteriores, sino en tanto que reside en el cerebro, órgano en el que se ejerce esa facultad que llaman sentido común. Afirmando tal, pues se observan heridas y enfermedades que, no atacando sino al cerebro, impiden generalmente todos los sentidos, aunque el resto del cuerpo no deje por ello de estar animado. En fin, se sabe que las impresiones, producidas en los miembros exteriores por los objetos, llegan por medio de los nervios hasta el alma en el cerebro, pues ciertos accidentes en que no se daña sino algún nervio, anulan la sensibilidad en todas las partes a las que el nervio dirige sus ramas, sin disminuir en nada la de otros” (*Dióptrica*, 81)¹⁴⁴.

El alma no está, por decirlo así, extendida a lo largo y ancho del cuerpo, propiedad atribuida a los nervios, cuya fina red se prolonga desde el cerebro hasta cada uno de los miembros a los que están unidos¹⁴⁵. Para Descartes, el alma se haya

¹⁴⁴ “On sait déjà assez que c’est l’âme qui sent, et non le corps: car on voit que, lorsqu’elle est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiment, encore qu’il ait divers objets qui le touchent. Et on sait que ce n’est pas proprement en tant qu’elle est dans les membres qui servent d’organes aux sens extérieurs, qu’elle sent, mais en tant qu’elle est dans le cerveau, où elle exerce cette faculté qu’ils appellent le sens commun: car on voit des blessures et maladies qui, n’offensant que le cerveau seul, empêchent généralement tous les sens, encore que le reste du corps ne laisse point pour cela d’être animé. Enfin on sait que c’est par l’entremise de nerfs, que les impressions, que font les objets dans les membres extérieurs, parviennent jusqu’à l’âme dans le cerveau: car on voit divers accidents, qui, ne nuisant à rien qu’à quelque nerf, ôtent le sentiment de toutes les parties du corps où ce nerf envoie ses branches, sans rien diminuer de celui des autres” (AT, VI, 109).

¹⁴⁵ De modo semejante a como ya lo explicara en *El tratado del hombre*, Descartes expone en *La Dióptrica* una síntesis de su teoría mecánica del movimiento de los espíritus animales a través de los nervios, hasta los órganos de los sentidos: “solamente deseo que penséis que estos pequeños filamentos, que ocupan la parte interior de los mencionados conductos, que están constantemente dilatados y permanecen abiertos en virtud de la acción de los espíritus contenidos en los mismos, no se presionan ni obstaculizan en forma alguna entre sí, extendiéndose desde el cerebro hasta las extremidades de todos los miembros capaces de tener algún sentimiento, en forma tal que por poco que se toque o se mueva una parte de estos miembros, a la cual alguno está unido, también se provoca en el mismo instante el movimiento de aquella parte del cerebro en donde éste se origina, al igual que tirando de uno de los extremos de una cuerda tensa, se produce en el mismo instante un movimiento en el otro. Pues, conociendo que estos filamentos están encerrados en la forma descrita en los conductos, que en virtud de la acción de los espíritus están siempre un poco dilatados y abiertos, es fácil comprender que aunque fuesen mucho más finos que los hilos de seda y más delicados que los tejidos de las arañas, no dejarían por ello de extenderse desde la cabeza hasta los miembros más alejados sin peligro alguno de romperse ni de verse impedidos por las diversas posiciones de sus miembros” [“Et d’autant que je n’ai point ici besoin de parler des mouvements, je désire seulement que vous conceviez que ces petits filets, étant enfermés, comme j’ai dit, en des tuyaux qui sont toujours enflés et tenus ouverts par les esprits qu’ils contiennent, ne se pressent ni empêchent aucunement les uns les autres, et sont étendus depuis le cerveau jusqu’aux extrémités de tous les membres qui sont capables de quelque sentiment, en telle sorte que, pour peu qu’on touche et fasse mouvoir l’endroit de ces membres où quelqu’un d’eux est attaché, on fait aussi mouvoir

localizada en el cerebro, concretamente en la glándula pineal (denominada con la letra *H* en sus representaciones). Así lo confirma también hacia el final de las *Meditaciones*, cuando advierte que “el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, o acaso mejor, de una de sus partes más pequeñas, a saber, de aquella en que se ejercita esa facultad que llaman sentido común, la cual, siempre que está dispuesta de un mismo modo, hace sentir al espíritu una misma cosa, aunque las demás partes del cuerpo, entretanto, puedan estar dispuestas de maneras distintas, como lo prueban innumerables experiencias” (*Meditaciones*, 72)¹⁴⁶.

Descartes recuerda, pues, en *Las pasiones del alma*, lo que había expuesto en *La Dióptrica* sobre la percepción de las imágenes por los sentidos, principalmente por el sentido de la vista¹⁴⁷, que habrá de ejemplificar lo que sucede con todos los demás. De acuerdo con lo expuesto en aquel ensayo de 1637, “todos los objetos de la vista se nos comunican exclusivamente por el hecho de que mueven localmente, por medio de los cuerpos transparentes¹⁴⁸ que hay entre ellos y nosotros, los hilillos de los nervios ópticos que están en el fondo de nuestros ojos, y luego los lugares del cerebro donde se originan estos nervios; los mueven, digo, de tantas maneras diferentes como facetas existen en las cosas que nos presentan, y no son inmediatamente los movimientos que se reflejan en el ojo, sino los producidos en el cerebro, los que representan al alma esos

au même instant l’endroit du cerveau d’où il vient, ainsi que, tirant l’un des bouts d’une corde qui est toute tendue, on fait mouvoir au même instant l’autre bout. Car, sachant que ces filets sont ainsi enfermés en des tuyaux, que les esprits tiennent toujours un peu enflés et entre-ouverts, il est aisé à entendre qu’encore qu’ils fussent beaucoup plus déliés que ceux que filent les vers à soie, et plus faibles que ceux des araignées, ils ne laisseraient pas de se pouvoir étendre depuis la tête jusqu’aux membres les plus éloignés, sans être en aucun hasard de se rompre, ni que les diverses situations de ces membres empêchassent leurs mouvements”] (*Dióptrica*, 82; AT, VI, 111-112).

¹⁴⁶ “Je remarque aussi que l’esprit ne reçoit pas immédiatement l’impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d’une de ses plus petites parties, à savoir de celle où s’exerce cette faculté qu’ils appellent le sens commun, laquelle, toutes les fois qu’elle est disposée de même façon, fait sentir la même chose à l’esprit, quoique cependant les autres parties du corps puissent être diversement disposées, comme le témoignent une infinité d’expériences” (AT, IXa, 69).

¹⁴⁷ Al comienzo de *La Dióptrica*, subraya que “la vista es el más universal y el más noble de todos [sentidos] y no existe duda alguna de que las invenciones que puedan contribuir a dilatar su poder han de ser las más útiles” (*Dióptrica*, 59; AT, VI, 81).

¹⁴⁸ Recuérdese que para Descartes no existe el vacío: “También se debe pensar que, no existiendo vacío en la Naturaleza, tal como admiten la generalidad de los filósofos y, sin embargo, existiendo poros en todos los cuerpos que conocemos en torno a nosotros, tal y como la experiencia puede mostrar con gran claridad, es necesario que esos poros estén llenos de alguna materia muy sutil y muy fluida, que se extiende sin interrupción desde los astros hasta nosotros” [“Puis pensez que, n’y ayant point de vide en la nature, ainsi que presque tous les philosophes avouent, et néanmoins y ayant plusieurs pores en tous les corps que nous apercevons autour de nous, ainsi que l’expérience peut montrer fort clairement; il est nécessaire que ces pores soient remplis de quelque matière fort subtile et fort fluide, qui s’étende sans interruption depuis les astres jusqu’à nous”] (*Dióptrica*, 62-63; AT, VI, 86-87).

objetos. A partir de este ejemplo es fácil concebir que los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el dolor, el hambre, la sed y por lo general todos los objetos, tanto de nuestros otros sentidos externos como de nuestros apetitos internos, dan lugar también a algún movimiento de nuestros nervios, que pasa por este conducto al cerebro” (*Pasiones*, ART. 13, 91)¹⁴⁹.

Efectivamente, en la *Dióptrica*, Descartes rechaza que “para sentir, el alma tenga necesidad de contemplar algunas imágenes, que fuesen enviadas por los objetos hasta el cerebro, tal como generalmente afirman los filósofos¹⁵⁰; al menos, sería preciso concebir la naturaleza de estas imágenes de forma muy distinta a como lo hacen tales filósofos. Pues, en tanto no se considere con relación a tales imágenes sino el que deben tener semejanza con los objetos representados por ellas, les será imposible mostrarnos cómo pueden ser formadas por estos objetos, recibidas por los órganos de los sentidos exteriores y transmitidas por los nervios hasta el cerebro” (*Dióptrica*, 83)¹⁵¹.

¹⁴⁹ “Et j’ai expliqué en la *Dioptrique* comment tous les objets de la vue ne se communiquent à nous que par cela seul qu’ils meuvent localement, par l’entremise des corps transparents qui sont entre eux et nous, les petits filets des nerfs optiques qui sont au fond de nos yeux, et ensuite les endroits du cerveau d’où viennent ces nerfs; qu’ils les meuvent, dis-je, en autant de diverses façons qu’ils nous font voir de diversités dans les choses, et que ce ne sont pas immédiatement les mouvements qui se font en l’œil, mais ceux qui se font dans le cerveau, qui représentent à l’âme ces objets. A l’exemple de quoi il est aisé de concevoir que les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, la douleur, la faim, la soif, et généralement tous les objets, tant de nos autres sens extérieurs que de nos appétits intérieurs, excitent aussi quelque mouvement en nos nerfs, qui passe par leur moyen jusqu’au cerveau” (AT, XI, 338).

Posteriormente añadiré que “es el alma la que ve y no el ojo; pero el alma no ve sino por medio del cerebro” [“Premièrement, à cause que c’est l’âme qui voit, et non pas l’œil, et qu’elle ne voit immédiatement que par l’entremise du cerveau”] (*Dióptrica*, 105; AT, VI, 141).

¹⁵⁰ Como se expuso, a propósito de las *Reglas*, Descartes rechaza también las “especies intencionales”, considerando que “no es necesario suponer que fluya cosa alguna material desde los objetos hasta nuestros ojos para hacernos ver los colores y la luz ni que haya nada en estos objetos que sea semejante a las ideas o sentimientos que de ellos tenemos, de la misma forma que no es necesario afirmar que fluya algo desde los cuerpos que siente un ciego ni que deba pasar a lo largo de su bastón hasta la mano, sino que la resistencia o movimientos de esos cuerpos, que es la única causa de los sentimientos que tiene, no es en nada semejante a las ideas que concibe. De esta forma vuestro espíritu se verá liberado de todas esas pequeñas imágenes que revolotean por el aire, llamadas *especies intencionales*, que tanto trabajan la imaginación de los filósofos” [“...qu’il n’est pas besoin de supposer qu’il passe quelque chose de matériel depuis les objets jusqu’à nos yeux, pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu’il y ait rien en ces objets, qui soit semblable aux idées ou aux sentiments que nous en avons: tout de même qu’il ne sort rien des corps, que sent un aveugle, qui doit passer le long de son bâton jusqu’à sa main, et que la résistance ou le mouvement de ces corps, qui est la seule cause des sentiments qu’il en a, n’est rien de semblable aux idées qu’il en conçoit. Et par ce moyen votre esprit sera délivré de toutes ces petites images voltigeantes par l’air, nommées des *espèces intentionnelles*, qui travaillent tant l’imagination des philosophes”] (*Dióptrica*, 62; AT, VI, 85).

¹⁵¹ “Il faut, outre cela, prendre garde à ne pas supposer que, pour sentir, l’âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusqu’au cerveau, ainsi que font communément nos philosophes; ou, du moins, il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu’ils ne font. Car, d’autant qu’ils ne considèrent en elles autre chose, sinon qu’elles doivent avoir de la ressemblance avec les objets qu’elles représentent, il leur est impossible de nous montrer comment elles peuvent être

Esta forma de realismo ingenuo, que supone la formación en nuestra cabeza “de una especie de pequeños cuadros” cuando percibimos algo, señala Descartes, hace imposible comprender la representación simbólica y el funcionamiento del lenguaje, “pues existen otras cosas que pueden excitar nuestro pensamiento como, por ejemplo, los signos y las palabras, que en modo alguno guardan semejanza con las cosas que significan”. Si las cosas y su representación fuesen idénticas, no habría distinción entre ellas; por ello “es suficiente que se asemejen en pocas cosas; frecuentemente, la perfección de las imágenes depende de que no llegan a parecerse tanto como podrían” (*Dióptrica*, 83; AT, VI, 113). No se trata, entonces, de indagar por la semejanza de tales representaciones con lo representado, sino “de saber cómo pueden dar lugar a que el alma sienta todas las diversas cualidades de esos objetos con los que se relacionan” (*Dióptrica*, 84)¹⁵². La idea que Descartes exhibe aquí de la representaciones mentales pertenecen al orden de lo simbólico, más bien que al de lo imaginario, como corresponde a su declarado racionalismo. En este sentido, se puede decir, como señala Rodis-Lewis, que la filosofía cartesiana preconiza “un pensamiento liberado de toda imagen” (1996, 35).

Toda vez que la imagen visualizada es impresa en el fondo del ojo, como señala en el discurso quinto de *La Dióptrica*, es transportada desde allí “hasta una cierta glándula, que se encuentra aproximadamente hacia el centro de estas concavidades y que propiamente es la sede del sentido común” (*Dióptrica*, 96)¹⁵³. No es, sin embargo, en virtud de ninguna semejanza o correspondencia con la realidad como el alma siente, “como si existiesen otros ojos en nuestro cerebro mediante los cuales pudiéramos aperebirnos de ella”, sino que, “más bien, son los movimientos en virtud de los cuales se forma tal imagen los que, actuando de forma inmediata sobre nuestra alma, en tanto está unida al cuerpo, han sido instituidos por la Naturaleza para generar en ella tales sentimientos” (*Dióptrica*, 96-97)¹⁵⁴.

formées par ces objets, et reçues par les organes des sens extérieurs, et transmises par les nerfs jusqu’au cerveau” (AT, VI, 112).

¹⁵² “...et que nous remarquions qu’il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l’âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent” (AT, VI, 113).

¹⁵³ “Et de là je pourrais encore la transporter jusqu’à une certaine petite glande, qui se trouve environ le milieu des ces concavités, et est proprement le siège du sens commun” (AT, VI, 129).

¹⁵⁴ “...comme s’il y avait derechef d’autres yeux en notre cerveau, avec lesquels nous la pussions apercevoir; mais plutôt, que ce sont les mouvements par lesquels elle est composée, qui, agissant

De acuerdo al modelo mecanicista que rige su fisiología, Descartes afirma que “es preciso pensar que nuestra alma es de tal naturaleza que es la fuerza de los movimientos, localizados en aquellos lugares del cerebro en donde se originan los pequeños filamentos de los nervios ópticos, la que causa el sentimiento de la luz, y que es el modo en que se producen estos movimientos el que causa el sentimiento del color. De igual modo, los movimientos de los nervios relacionados con los oídos, la hacen oír los sonidos; los correspondientes a los nervios de la lengua la hacen gustar los sabores y, generalmente, los de los nervios de todo el cuerpo la hacen sentir cierto cosquilleo, cuando tales movimientos son moderados, y la hacen sentir dolor cuando tales movimientos son violentos. En todos estos casos no es necesario que deba existir semejanza alguna entre las ideas que ella concibe y los movimientos que son causa de las mismas” (*Dióptrica*, 97)¹⁵⁵.

Por otra parte, según se pudo ver en el capítulo anterior, concretamente en la sección dedicada a los movimientos involuntarios, los objetos externos pueden desencadenar en el cuerpo el movimiento de los espíritus animales sin la participación del alma. Del mismo modo, “estos diversos movimientos del cerebro, además de provocar en nuestra alma diversos sentimientos, en su ausencia, pueden hacer también que los espíritus se dirijan hacia ciertos músculos y no hacia otros y que muevan así nuestros miembros”, como ocurre cuando ante un movimiento brusco frente a nosotros, instintivamente cerramos los ojos (*Pasiones*, ART. 13, 91)¹⁵⁶.

immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la nature pour lui faire avoir de tels sentiments” (AT, VI, 130).

¹⁵⁵ “...il faut penser que notre âme est de telle nature, que la force des mouvements, qui se trouvent dans les endroits du cerveau d'où viennent les petits filets des nerfs optiques, lui fait avoir le sentiment de la lumière; et la façon de ces mouvements, celui de la couleur: ainsi que les mouvements des nerfs qui répondent aux oreilles, lui font ouïr les sons; et ceux des nerfs de la langue lui font goûter les saveurs; et généralement, ceux des nerfs de tout le corps lui font sentir quelque chatouillement, quand ils sont modérés, et quand ils sont trop violents, quelque douleur; sans qu'il doive, en tout cela, y avoir aucune ressemblance entre les idées qu'elle conçoit, et les mouvements qui causent ces idées” (AT, VI, 130-131).

¹⁵⁶ “Et outre que ces divers mouvements du cerveau font avoir à notre âme divers sentiments, ils peuvent aussi faire sans elle que les esprits prennent leur cours vers certains muscles plutôt que vers d'autres, et ainsi qu'ils meuvent nos membres. Ce que je prouverai seulement ici par un exemple. Si quelqu'un avance promptement sa main contre nos yeux, comme pour nous frapper, quoique nous sachions qu'il est notre ami, qu'il ne fait cela que par jeu et qu'il se gardera bien de nous faire aucun mal, nous avons toutefois de la peine à nous empêcher de les fermer; ce qui montre que ce n'est point par l'entremise de notre âme qu'ils se ferment puisque c'est contre notre volonté, laquelle est sa seule ou du moins sa principale action, mais que c'est à cause que la machine de notre corps est tellement composée que le mouvement de cette main vers nos yeux excite un autre mouvement en notre cerveau, qui conduit les esprits animaux dans les muscles qui font abaisser les paupières” (AT, XI, 338-339).

El cuerpo humano es una máquina tal que “todos los movimientos que hacemos sin intervención de nuestra voluntad (como ocurre a menudo cuando respiramos, cuando andamos, cuando comemos y, finalmente, cuando ejecutamos todos los actos que nos son comunes con los animales) no dependen sino de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus, excitados por el calor del corazón, siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos, de la misma manera que el movimiento de un reloj es producido exclusivamente por la fuerza de su resorte y la forma de sus ruedas” (*Pasiones*, ART. 16, 93)¹⁵⁷.

5.2. Las funciones del alma

Una vez estudiadas las funciones del cuerpo, queda por analizar las funciones del alma, a la que sólo puede atribuirse los pensamientos. Tales pensamientos, de acuerdo con Descartes, son de dos tipos: acciones y pasiones (ART. 17). Las acciones dependen directamente del alma y corresponden a todos los actos voluntarios que les

Tales movimientos involuntarios no son, de acuerdo con Canguilhem, movimientos reflejos, como se ha llegado a suponer, pues “lo esencial del concepto de reflejo no es, solamente, contener el elemento o el resumen de una explicación mecánica del movimiento muscular, es, por el contrario, admitir que la sacudida, sea cual sea su naturaleza, parte de la periferia del organismo, y que, después de la reflexión en un centro, vuelve hacia esta misma periferia. Lo que distingue al movimiento reflejo, es que no procede directamente de un centro, de una sede central, de un poder inmaterial cualquiera. En esto, en el género del movimiento reside la diferencia específica entre lo voluntario y lo involuntario. Ahora bien, según la teoría cartesiana, el movimiento que se manifiesta en la periferia, en el músculo o en las vísceras, tiene su origen en un centro, el centro de los centros orgánicos, el foco cardíaco. Sin duda se trata de un centro de acción material y no espiritual. Y por esta razón es indudable que la teoría cartesiana es una teoría mecánica, aunque no es la teoría del reflejo. Más aún. La imagen misma que ha sugerido la invención de la palabra reflejo –la de un rayo luminoso reflejado por un espejo–, impone que haya homogeneidad entre el movimiento incidente y el movimiento reflejado. En Descartes, sin embargo, ocurre lo contrario. La excitación del sentido, la contracción del músculo son dos movimientos sin relación de analogía tanto por la naturaleza del móvil como por el modo de eficacia” (Canguilhem 1975, 56-57). Descartes parece confirmar esta observación en una carta dirigida a Isabel en marzo de 1647, en la que refiriéndose a la interpretación de Regius dice que “no ha comprendido lo que escribía, puesto que omite lo principal, que es que los espíritus animales que fluyen desde el cerebro hasta los músculos no pueden regresar por los mismos conductos por los que llegaron y, sin esta observación, todo cuanto ha escrito no vale nada” (*Correspondencia*, 177; AT, IV, 626).

¹⁵⁷ “En sorte que tous les mouvements que nous faisons sans que notre volonté y contribue (comme il arrive souvent que nous respirons, que nous marchons, que nous mangeons, et enfin que nous faisons toutes les actions qui nous sont communes avec les bêtes) ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits, excités par la chaleur du cœur, suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles, en même façon que le mouvement d’une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues” (AT, XI, 341-342).

son propios. Las pasiones, por el contrario, son todas aquellas percepciones y conocimientos que el alma recibe de las cosas y que representa de esta manera.

Respecto de las “voluntades” o acciones voluntarias (ART. 18), también las hay de dos clases: las que se dirigen al alma y aquellas que tienen el cuerpo como fin. Un ejemplo de las primeras sería cuando el alma piensa en algún objeto de razón no material, aplicándose en su reflexión o contemplación; mientras que una muestra de la segunda son todos aquellos movimientos que llevamos a cabo por nuestra voluntad, como caminar, escribir, etc. De igual modo que las “voluntades”, las percepciones también se dividen en dos y tienen por causa el cuerpo o el alma (ART. 19): “Las que tienen por causa el alma son las percepciones de nuestras voluntades y de todas las imaginaciones u otros pensamientos que de ella dependen; pues es evidente que no podríamos querer cosa alguna que no percibiéramos por el mismo medio que la queremos” (*Pasiones*, ART. 19, 94)¹⁵⁸. Debido a que la percepción y la voluntad son una misma cosa, dicha percepción debe llamarse más bien acción que pasión. Así mismo, cuando el alma se aplica en la imaginación de cosas inexistentes o en algo que sólo es inteligible pero no imaginable o representable de manera sensible, como puede ser su propia naturaleza, se la considera una acción puesto que las percepciones que así recibe depende de la voluntad que se ponga en ello (ART. 20).

Ahora bien, las percepciones que se dan en el alma y que son causadas por el cuerpo, la mayoría dependen de los nervios; excepción hecha de las llamadas imaginaciones, en las cuales, a diferencia de las acciones del alma, no interviene la voluntad. Aunque a todas estas percepciones se las podría denominar, en un sentido general, ‘pasiones’, tanto si dependen de los nervios como si no, sólo unas reciben con propiedad este nombre. Para averiguar cuál de ellas debemos considerar propiamente pasiones, Descartes distingue (ART. 23, 24 y 25), entre las percepciones recibidas de los objetos exteriores, las percepciones que recibimos de nuestro propio cuerpo y las percepciones que el alma siente en sí misma. Aunque todas ellas hacen que el alma sienta y perciba las distintas afecciones, sólo considerará como pasiones propiamente dichas a las percepciones referidas al alma (ART. 25): “Las percepciones que se refieren solamente al alma son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma y de las

¹⁵⁸ “Celles qui ont l’âme pour cause sont les perceptions de nos volontés et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent. Car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n’apercevions par même moyen que nous la voulons” (AT, XI, 343).

cuales no se conoce por lo general ninguna causa próxima a la que se pueden atribuir. Tales son los sentimientos de júbilo, de cólera y otros semejantes, provocados unas veces en nosotros por los objetos que mueven nuestros nervios y otras por causas distintas. Ahora bien, aunque todas nuestras percepciones tanto las que se refieren a los objetos exteriores como las que se refieren a las diversas afecciones de nuestro cuerpo, sean verdaderamente pasiones con respecto a nuestra alma cuando se toma esta palabra en su significado más general, se ha hecho habitual, no obstante, reducirlas exclusivamente a las que se refieren al alma misma y, justamente, son sólo esas últimas las que yo me he propuesto explicar aquí con el nombre de pasiones del alma” (*Pasiones*, ART. 25, 97)¹⁵⁹.

Tras esta síntesis de lo que son las pasiones, en contraste con los distintos pensamientos que deben ser atribuidos exclusivamente al alma, Descartes concibe su definición mecanicista y fisiológica (ART. 27), como un punto en el que el cuerpo, en su forma más sutil, esto es, en la forma de espíritus animales, interactúa con el alma: “Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos los demás pensamientos de la misma, me parece que se las puede definir en general como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus” (*Pasiones*, ART. 27, 98)¹⁶⁰.

Es necesario tener en cuenta que cuando habla aquí de percepciones o de pensamientos, Descartes no está haciendo referencia a conocimientos evidentes o ciertos, pues no son las pasiones precisamente el modo más adecuado para conocer, figurando ellas “entre las percepciones que la estrecha alianza existente entre el alma y

¹⁵⁹ “Les perceptions qu’on rapporte seulement à l’âme sont celles dont on sent les effets comme en l’âme même, et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter. Tels sont les sentiments de joie, de colère, et autres semblables, qui sont quelquefois excités en nous par les objets qui meuvent nos nerfs, et quelquefois aussi par d’autres causes. Or, encore que toutes nos perceptions, tant celles qu’on rapporte aux objets qui sont hors de nous que celles qu’on rapporte aux diverses affections de notre corps, soient véritablement des passions au regard de notre âme lorsqu’on prend ce mot en sa plus générale signification, toutefois on a coutume de le restreindre à signifier seulement celles qui se rapportent à l’âme même. Et ce ne sont que ces dernières que j’ai entrepris ici d’expliquer sous le nom de passions de l’âme” (AT, XI, 347-348).

¹⁶⁰ “Après avoir considéré en quoi les passions de l’âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu’on peut généralement les définir: des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l’âme, qu’on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits” (AT, XI, 349).

el cuerpo hace confusas y oscuras” (*Pasiones*, ART. 28, 98)¹⁶¹. Si bien se puede llamar a las pasiones ‘sentimientos’ o ‘emociones’, el término ‘pasiones’ se refiere particularmente al alma, permitiendo “distinguir las de los otros sentimientos que se refieren unos a los objetos exteriores –como los olores, los sonidos, los colores– y otros a nuestro cuerpo –como el hambre, la sed, el dolor”. Tales pasiones, además, “son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus a fin de distinguir las de nuestras voluntades, que podemos llamar emociones del alma que se refieren a ella, pero que son causadas por ella misma, y también a fin de explicar su última y más próxima causa, que las distingue igualmente de los otros sentimientos” (*Pasiones*, ART. 29, 99)¹⁶².

En su edición de *Las pasiones del alma*, Julián Pachó advierte que Descartes hace referencia aquí a la unión funcional más que a la unión sustancial u ontológica (n. 30 y 90). Creo que si bien en sus respuestas a las objeciones, Descartes hablaba de una unión sustancial, el contexto en el que procedía hablar de ello era todavía el de la metafísica y no el de la experiencia cotidiana sobre el que, a continuación, funda su concepción de la unión mente-cuerpo, actualmente en juego. Es en este sentido, y no en el sentido metafísico, que Descartes afirma que “el alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente” (ART. 30): “Pero para entender más perfectamente todas estas cosas hay que saber que el alma está de verdad unida a todo el cuerpo y que, hablando con propiedad, no se puede decir que esté en una de sus partes con exclusión de las otras, puesto que es uno y en cierto modo indivisible debido a la disposición de sus órganos que se relacionan entre sí de tal manera que, cuando uno de ellos es suprimido, eso hace defectuoso a todo el cuerpo; y puesto que el alma es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión ni con las dimensiones u otras propiedades de la materia de que se compone el cuerpo, sino solamente con todo el conjunto de sus órganos, como se deduce del hecho de que en modo alguno se podría concebir la mitad o la tercera parte de un alma, ni qué extensión ocupa, y de que no se hace pequeña

¹⁶¹ “...et qu’elles sont du nombre des perceptions que l’étroite alliance qui est entre l’âme et le corps rend confuses et obscures” (AT, XI, 350).

¹⁶² “J’ajoute qu’elles se rapportent particulièrement à l’âme, pour les distinguer des autres sentiments qu’on rapporte, les uns aux objets extérieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs; les autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur. J’ajoute aussi qu’elles sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits, afin de les distinguer de nos volontés, qu’on peut nommer des émotions de l’âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même, et aussi afin d’expliquer leur dernière et plus prochaine à cause, qui les distingue derechef des autres sentiments” (AT, XI, 350).

porque se suprime alguna parte del cuerpo, sino que se separa enteramente de él cuando se disuelve el conjunto de sus órganos” (*Pasiones*, ART. 30, 99-100)¹⁶³.

Ya en *El tratado del hombre*, Descartes localiza las *funciones del alma* en el cerebro, en la llamada glándula pineal. Del mismo modo en *Las pasiones del alma*, insiste en que: “ART. 31. *Hay una pequeña glándula situada en el cerebro y en la que el alma ejerce sus funciones más particularmente que en las demás partes*. Asimismo debemos saber que, aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay en él una parte que ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás; y generalmente se cree que dicha parte es el cerebro, o tal vez el corazón; el cerebro porque con él se relacionan los órganos de los sentidos; y el corazón porque al parecer es en él donde se sienten las pasiones. Pero examinando el asunto detenidamente, creo haber llegado a la evidencia de que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es el corazón ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es una determinada glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y suspendida encima del conducto a través del cual los espíritus de las cavidades anteriores se comunican con los de la posterior, de tal manera que los menores movimientos que se producen en ésta contribuyen mucho a cambiar el curso de estos espíritus, y recíprocamente, los más pequeños cambios que tienen lugar en el curso de los espíritus contribuyen en gran medida a cambiar los movimientos de dicha glándula” (*Pasiones*, 100)¹⁶⁴.

¹⁶³ “Mais pour entendre plus parfaitement toutes ces choses, il est besoin de savoir que l’âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu’on ne peut pas proprement dire qu’elle soit en quelqu’une de ses parties à l’exclusion des autres, à cause qu’il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l’un à l’autre que, lorsque quelqu’un d’eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux. Et à cause qu’elle est d’une nature qui n’a aucun rapport à l’étendue ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l’assemblage de ses organes. Comme il paraît de ce qu’on ne saurait aucunement concevoir la moitié ou le tiers d’une âme ni quelle étendue elle occupe, et qu’elle ne devient point plus petite de ce qu’on retranche quelque partie du corps, mais qu’elle s’en sépare entièrement lorsqu’on dissout l’assemblage de ses organes” (AT, XI, 351).

¹⁶⁴ “Il est besoin aussi de savoir que bien que l’âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu’en toutes les autres. Et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le cœur: le cerveau, à cause que c’est à lui que se rapportent les organes des sens; et le cœur, à cause que c’est comme en lui qu’on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l’âme exerce immédiatement ses fonctions n’est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui

Descartes funda (ART. 32) las razones que le han llevado a convencerse de que el alma no puede tener otra sede, en la particularidades individuales y centrales que ocupa la glándula en el órgano cerebral. Según su justificación, es el único órgano del cerebro que no es doble como ocurre también con los órganos de los sentidos exteriores¹⁶⁵. La utilidad de su función es que sería el lugar en donde los sentidos unifican la duplicidad de sus percepciones para entregar al alma una sola imagen, de manera que así ésta pueda tener un único y simple pensamiento de cada cosa.

Desde este punto central del cerebro, el alma “irradia a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus, de los nervios e incluso de la sangre, que, participando en las impresiones de los espíritus, las puede llevar a través de las arterias a todos los miembros; y recordando lo que se ha dicho antes acerca de la máquina de nuestro cuerpo (a saber, que los hilillos de nuestros nervios están distribuidos por todas las partes de tal manera que, cuando los objetos sensibles provocan en ellos diversos movimientos, abren diversamente los poros del cerebro, lo que hace que los espíritus animales contenidos en estas cavidades entren diversamente en los músculos, con lo cual pueden mover los miembros de todas las diferentes maneras como éstos pueden ser movidos, y también que todas las demás causas que pueden mover de diferentes maneras los espíritus bastan para conducirlos a los distintos músculos), es posible añadir ahora que la pequeña glándula, sede principal del alma, está suspendida de tal modo entre las cavidades que contienen estos espíritus que puede ser movida por ellos de tantas maneras diferentes como diferencias hay entre los objetos; pero que puede también ser diversamente movida por el alma, la cual es de tal naturaleza que recibe tantas impresiones diferentes, es decir, tiene tantas percepciones distintas, como diversos movimientos se producen en esta glándula; así también, recíprocamente, la máquina del cuerpo está compuesta de tal modo que, por el mero hecho de que esta glándula es diversamente movida por el alma o por cualquier otra causa que pueda serlo, impulsa a los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro y éstos los

arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande” (AT, XI, 351-352).

¹⁶⁵ Ver también “ART. 35. *Ejemplo de la manera como las impresiones de los objetos se unen en la glándula que está en medio del cerebro*” (*Pasiones*, 102; AT, 355-356).

conducen, a través de los nervios, hasta los músculos, mediante lo cual les hace mover los miembros” (*Pasiones*, ART. 34, 101-102)¹⁶⁶.

Un “ejemplo de la manera como son provocadas las pasiones en el alma” (ART. 36), y que explica el que se haya considerado durante mucho tiempo al corazón como la sede de las pasiones, sería aquel en el que nos hayamos ante una horrible figura que nos hace recordar cosas nocivas o dolorosas para nuestro cuerpo, provocando también en el alma temor y tal vez valor o sólo miedo y terror, según nuestra disposición a la defensa o a la huida. Pues bien, esta situación dispone al cerebro de tal modo que “los espíritus reflejados de la imagen así formada en la glándula pasan desde ésta a presentarse, parte en los nervios que sirven para volver la espalda y mover las piernas para huir, y parte en los que dilatan o contraen de tal modo los orificios del corazón, o bien agitan de tal modo las otras partes de donde le llega la sangre, que, rarificada ésta de manera distinta a la habitual, envía al cerebro espíritus apropiados para mantener abiertos o para abrir inmediatamente los poros del cerebro que los conducen a los mismos nervios. En efecto, nada más entrar en estos poros dichos espíritus provocan un movimiento particular en la glándula, la cual ha sido creada por la naturaleza para hacer sentir al alma tal pasión; y como estos poros se relacionan principalmente con los pequeños nervios que sirven para estrechar o agrandar los orificios del corazón, esto hace que el alma la sienta principalmente como si estuviera en el corazón” (*Pasiones*, ART. 36, 103-104)¹⁶⁷.

¹⁶⁶ “Concevons donc ici que l’âme a son siège principal dans la petite glande qui est au milieu du cerveau, d’où elle rayonne en tout le reste du corps par l’entremise des esprits, des nerfs et même du sang, qui, participant aux impressions des esprits, les peut porter par les artères en tous les membres; et nous souvenant de ce qui a été dit ci-dessus de la machine de notre corps, à savoir, que les petits filets de nos nerfs sont tellement distribués en toutes ses parties qu’à l’occasion des divers mouvements qui y sont excités par les objets sensibles, ils ouvrent diversement les pores du cerveau, ce qui fait que les esprits animaux contenus en ces cavités entrent diversement dans les muscles, au moyen de quoi ils peuvent mouvoir les membres en toutes les diverses façons qu’ils sont capables d’être mus, et aussi que toutes les autres causes qui peuvent diversement mouvoir les esprits suffisent pour les conduire en divers muscles; ajoutons ici que la petite glande qui est le principal siège de l’âme est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits, qu’elle peut être mue par eux en autant de diverses façons qu’il y a de diversités sensibles dans les objets; mais qu’elle peut aussi être diversement mue par l’âme, laquelle est de telle nature qu’elle reçoit autant de diverses impressions en elle, c’est-à-dire qu’elle a autant de diverses perceptions qu’il arrive de divers mouvements en cette glande. Comme aussi réciproquement la machine du corps est tellement composée que, de cela seul que cette glande est diversement mue par l’âme ou par telle autre cause que ce puisse être, elle pousse les esprits qui l’entourent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres” (AT, XI, 354-355).

¹⁶⁷ “...les esprits réfléchis de l’image ainsi formée sur la glande vont de là se rendre partie dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes pour s’enfuir, et partie en ceux qui élargissent ou étrecissent tellement les orifices du cœur, ou bien qui agitent tellement les autres parties d’où le sang lui est envoyé, que ce sang y étant raréfié d’autre façon que de coutume, il envoie des esprits au cerveau qui sont propres à entretenir et fortifier la passion de la peur, c’est-à-dire qui sont propres à tenir ouverts ou

Dada la explicación mecanicista exhibida aquí por Descartes del fenómeno de la percepción y de la reacción, se puede afirmar, pues, que todas las pasiones son formadas o causadas por algún movimiento particular de los espíritus de la forma señalada previamente (ART. 37). En tales pasiones, aunque se trate como se sabe de pasiones del alma, el alma no interviene en el movimiento de los espíritus que las producen, sino que es la propia disposición de los órganos lo que provoca en el alma tales sentimientos o afecciones, junto a otros movimientos involuntarios del cuerpo que las acompañan (ART. 38). No obstante, la misma impresión en la glándula de determinada imagen no produce siempre los mismos efectos en todos los hombres, sino que en unos provoca una pasión y en otros una diferente, según la disposición de cada cerebro. Por otra parte, el movimiento de la glándula no siempre provoca la misma pasión, ni los mismos movimientos corporales que las acompañan, como el de los órganos, de los nervios o de la sangre (ART. 39). De todo esto se concluye que el efecto principal de las pasiones es disponer el alma a querer aquello para lo que las pasiones disponen al cuerpo, de modo que si la pasión es el miedo se disponga a la huida, si lo es el valor la defensa, etc. (ART. 40).

De acuerdo a la clasificación de los pensamientos en acciones y pasiones, en un sentido general, Descartes afirma que las voluntades están en poder del alma de una manera absoluta, de tal forma que sólo indirectamente pueden ser modificadas por el cuerpo, al igual que las pasiones “dependen absolutamente de las acciones que las producen y sólo indirectamente pueden ser modificadas por el alma, excepto cuando esta misma es su causa. Y toda la acción del alma consiste en que por el simple hecho de que quiere algo, hace que la pequeña glándula a la que se halla estrechamente unida se mueva de manera apropiada para producir el efecto correspondiente a esta voluntad” (*Pasiones*, ART. 41, 105)¹⁶⁸. Este es, precisamente, el poder del alma respecto del cuerpo.

bien à ouvrir derechef les pores du cerveau qui les conduisent dans les mêmes nerfs. Car, de cela seul que ces esprits entrent en ces pores, ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature pour faire sentir à l'âme cette passion. Et parce que ces pores se rapportent principalement aux petits nerfs qui servent à resserrer ou élargir les orifices du cœur, cela fait que l'âme la sent principalement comme dans le cœur” (AT, XI, 356-357).

¹⁶⁸ “...sont absolument en son pouvoir et ne peuvent qu’indirectement être changées par le corps, comme au contraire les dernières dépendent absolument des actions qui les produisent, et elles ne peuvent qu’indirectement être changées par l’âme, excepté lorsqu’elle est elle-même leur cause. Et toute l’action de l’âme consiste en ce que, par cela seul qu’elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l’effet qui se rapporte à cette volonté” (AT, XI, 359-360).

Como se pudo ver en la fisiología mecanicista cartesiana, la memoria no es otra cosa que las huellas que dejan en el cerebro las distintas imágenes percibidas por los sentidos. De este modo, cuando lo que pretendemos es recordar algo, “esta voluntad hace que la glándula, inclinándose sucesivamente hacia diversos lados, impulse a los espíritus hacia distintos lugares del cerebro, hasta que encuentran aquel en que están las huellas que ha dejado el objeto que queremos recordar, puesto que dichas huellas no son sino los poros del cerebro por donde circularon antes los espíritus a causa de la presencia de este objeto y con lo cual adquirieron más facilidad que los otros para ser abiertos de nuevo por los espíritus que vienen hacia ellos de la misma manera; de suerte que los espíritus, al encontrar estos poros, entran dentro más fácilmente que en los otros, suscitando así un movimiento particular en la glándula, movimiento que representa al alma el mismo objeto y le permite identificar aquel que quería recordar” (*Pasiones*, ART. 42, 106)¹⁶⁹.

Una operación semejante se repite cuando lo que intentamos es imaginar, prestar atención o mover el cuerpo (ART. 43). Así por ejemplo, cuando se desea imaginar algo que nunca se ha visto, la voluntad mueve la glándula de modo que ésta lance los espíritus hacia los poros del cerebro adecuados para la representación que se busca. En cambio, cuando lo que se pretende es fijar la atención, la voluntad mantiene inclinada la glándula, durante el tiempo necesario, hacia un mismo lado. Si lo que se pretende es mover el cuerpo o una parte de él, la voluntad hace que la glándula dirija los espíritus hacia los músculos adecuados para tal movimiento.

¹⁶⁹ “Ainsi, lorsque l’âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers côtés, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusqu’à ce qu’ils rencontrent celui où sont les traces que l’objet dont on veut se souvenir y a laissées; car ces traces ne sont autre chose sinon que les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leur cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux; en sorte que ces esprits, rencontrant ces pores, entrent dedans plus facilement que dans les autres, au moyen de quoi ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l’âme le même objet et lui fait connaître qu’il est celui duquel elle voulait se souvenir” (AT, XI, 360).

En carta a Chanut explica la memoria de modo parecido: “Pues los objetos que se manifiestan mediante los sentidos inmutan algunas partes del cerebro y forman en ellas ciertos dobleces que se deshacen cuando cesa la acción del objeto. Pero el lugar en que se formaron se muestra, en adelante, propenso a que otro objeto, si se parece hasta cierto punto al anterior, aunque no sea igual en todo, forme en ese lugar dobleces semejantes” [“Car les objets qui touchent nos sens meuvent par l’entremise des nerfs quelques parties de notre cerveau, et y font comme certains plis, qui se défont lorsque l’objet cesse d’agir; mais la partie où ils ont été faits demeure par après disposée à être pliée derechef en la même façon par un autre objet qui ressemble en quelque chose au précédent, encore qu’il ne lui ressemble pas en tout”] (Carta a Chanut, 6 de junio de 1647. *Correspondencia*, 252; AT, V, 57).

No obstante, la voluntad no es capaz de llevar a cabo cualquier tipo de movimiento de la glándula, al menos de manera directa. Ya sea por costumbre o por naturaleza, cada voluntad está ligada a determinados movimientos; si bien es cierto que la costumbre también puede cambiar las relaciones de tales movimientos con determinados pensamientos (ART. 44)¹⁷⁰. Así, en determinadas circunstancias, algunos movimientos sólo se pueden llevar a cabo cuando nos proponemos hacer otros, como por ejemplo, la dilatación o contracción de las pupilas. Si nos proponemos dilatar o contraer las pupilas, por más empeño que pongamos en ello, jamás lo conseguiremos. En cambio, si queremos observar un objeto alejado o uno cercano, ellas se dilatan o contraen como consecuencia de este acto voluntario.

Lo mismo ocurre con algunas acciones como el acto de hablar, en el que el pensamiento de lo que se quiere decir o el sentido de las palabras, permite mover de manera más acelerada los labios y la lengua, que el pensamiento de los simples movimientos mecánicos que llevamos a cabo cuando hablamos: “puesto que el hábito que hemos adquirido al aprender a hablar ha hecho que juntemos la acción del alma, que, por mediación de la glándula, puede mover la lengua y los labios, con el significado de las palabras que siguen a estos movimientos, y no con los movimientos mismos” (*Pasiones*, ART. 44, 107)¹⁷¹.

Las pasiones, de acuerdo a la definición hecha por Descartes, no solamente son causadas por un movimiento particular de los espíritus, sino que también son conservadas y amplificadas por ellos, de tal forma que no desaparecen ni se diluyen

¹⁷⁰ En esta posibilidad basa Descartes el control de las pasiones, como señalará más adelante, pues “aunque cada movimiento de la glándula parezca haber sido unido por la naturaleza a cada uno de nuestros pensamientos desde el comienzo de nuestra vida, se los puede unir a otros por hábito” [“...encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d’autres par habitude”] (*Pasiones*, ART. 50, 111; AT, XI, 368).

¹⁷¹ “D’autant que l’habitude que nous avons acquise en apprenant à parler a fait que nous avons joint l’action de l’âme, qui, par l’entremise de la glande, peut mouvoir la langue et les lèvres, avec la signification des paroles qui suivent de ces mouvements plutôt qu’avec les mouvements mêmes” (AT, XI, 362).

Según lo establecido por la naturaleza, los movimientos que provocan en la glándula las palabras “sólo representan al alma su sonido cuando son proferidas por la voz, o la figura de sus letras cuando están escritas, y que, sin embargo, por el hábito que se ha adquirido al pensar en lo que significan cuando se ha oído su sonido o cuando se han visto sus letras, suelen hacer concebir este significado mejor que la figura de sus letras o el sonido de sus sílabas” [“...ne représentent à l’âme que leur son lorsqu’elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres lorsqu’elles sont écrites, et qui, néanmoins, par l’habitude qu’on a acquise en pensant à ce qu’elles signifient, lorsqu’on a ouï leur son ou bien qu’on a vu leurs lettres, ont coutume de faire concevoir cette signification plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes”] (*Pasiones*, ART. 50, 111-112; AT, XI, 369).

hasta que las emociones que las acompañan, y que se producen en el corazón, no desaparecen también. Este es el principal motivo por el que resulta tan difícil para el alma controlar sus pasiones: “Lo más que puede hacer la voluntad mientras dure esta emoción es no consentir en sus efectos y contener algunos de los movimientos para los que dispone el cuerpo” (*Pasiones*, ART. 46, 108)¹⁷².

Contra la tradición que dividía el alma en una parte superior y otra inferior, enfrentadas mutuamente en un combate por el dominio de la voluntad humana, Descartes considera que en cualquier caso se trata de “la repugnancia que existe entre los movimientos que, el cuerpo por medio de sus espíritus y el alma por medio de su voluntad, tienden a provocar al mismo tiempo en la glándula. En efecto, en nosotros no hay más que un alma y esta alma no tiene en sí diversidad alguna de partes, sino que es la misma, sensitiva y razonable a su vez, y todos sus apetitos son voluntades. El error que se ha cometido al hacerle representar distintos personajes, ordinariamente opuestos unos a otros, procede de que no se ha sabido distinguir claramente sus funciones de las del cuerpo, que es al único al que se debe atribuir todo lo que repugna a nuestra razón y puede ser observado en nosotros; de manera que aquí no hay más combate que el derivado del hecho de que, al poder ser impulsada la glándula que reside en el centro del cerebro de un lado por el alma y del otro por los espíritus animales –que no son sino cuerpos, como he dicho antes–, suele ocurrir que estos dos impulsos sean contrarios y que el más fuerte impida el efecto del otro” (*Pasiones*, ART. 47, 108-109)¹⁷³.

Existen dos clases de movimientos de la glándula causados por los espíritus: unos que no provocan presión sobre su voluntad y los otros que sí lo hacen. Los primeros representan al alma los objetos que perciben los sentidos o las impresiones que

¹⁷² “Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c’est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps” (AT, XI, 364).

¹⁷³ “Et ce n’est qu’en la répugnance qui est entre les mouvements que le corps par ses esprits et l’âme par sa volonté tendent à exciter en même temps dans la glande, que consistent tous les combats qu’on a coutume d’imaginer entre la partie inférieure de l’âme qu’on nomme sensitive et la supérieure, qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté. Car il n’y a en nous qu’une seule âme, et cette âme n’a en soi aucune diversité de parties: la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. L’erreur qu’on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres ne vient que de ce qu’on n’a pas bien distingué ses fonctions d’avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison; en sorte qu’il n’y a point en ceci d’autre combat sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d’un côté par l’âme et de l’autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps ainsi que j’ai dit ci-dessus, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l’effet de l’autre” (AT, XI, 364-365).

se encuentran en el cerebro, mientras que los segundos son aquellos que causan las pasiones o los movimientos del cuerpo que las acompañan. Sólo en éstos últimos es posible observar, según Descartes, un combate: “la razón principal que origina este combate es que, al no poder la voluntad provocar directamente las pasiones, como ya se ha dicho antes, se ve obligada a hacerlo artificialmente y a ponerse a considerar de modo sucesivo diversas cosas, con lo cual, si ocurre que una es capaz de cambiar por un momento el curso de los espíritus, puede ocurrir que la siguiente no lo sea y que inmediatamente después los espíritus reanuden su curso, debido a que la disposición que ha precedido en los nervios, en el corazón y en la sangre no se ha modificado, lo cual hace que el alma se sienta impulsada casi al mismo tiempo a desear y no desear una misma cosa. Tal es el motivo de que se haya creído que en ella existen dos potencias que se combaten. Ello no obstante, se puede concebir también alguna lucha por el hecho de que con frecuencia la misma causa que provoca en el alma una pasión, provoca igualmente ciertos movimientos en el cuerpo a los que el alma no contribuye, y que detiene o procura detener tan pronto como los percibe” (*Pasiones*, ART. 47, 109-110)¹⁷⁴.

5.3. Manifestaciones físicas de la unidad mente-cuerpo

En vista de que la causa última de las pasiones del alma “no es otra que la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que hay en el centro del cerebro” (*Pasiones*, ART. 51, 115)¹⁷⁵, podemos considerar que Descartes concibe aquí, de alguna manera, no sólo un mecanicismo, en términos de movimiento, del pensamiento, sino también una determinada idea mecanicista de la mente, en cuanto que

¹⁷⁴ “...et ce qui fait principalement paraître ce combat, c’est que la volonté n’ayant pas le pouvoir d’exciter directement les passions, ainsi qu’il a déjà été dit, elle est contrainte d’user d’industrie et de s’appliquer à considérer successivement diverses choses dont, s’il arrive que l’une ait la force de changer pour un moment le cours des esprits, il peut arriver que celle qui suit ne l’a pas et qu’ils le reprennent aussitôt après, à cause que la disposition qui a précédé dans les nerfs, dans le cœur et dans le sang n’est pas changée, ce qui fait que l’âme se sent poussée presque en même temps à désirer et ne désirer pas une même chose; et c’est de là qu’on a pris occasion d’imaginer en elle deux puissances qui se combattent. Toutefois on peut encore concevoir quelque combat, en ce que souvent la même cause, qui excite en l’âme quelque passion, excite aussi certains mouvements dans le corps auxquels l’âme ne contribue point, et lesquels elle arrête ou tâche d’arrêter sitôt qu’elle les aperçoit” (AT, XI, 365-366).

¹⁷⁵ “On connaît, de ce qui a été dit ci-dessus, que la dernière et plus prochaine à cause des passions de l’âme n’est autre que l’agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau” (AT, XI, 371).

forma parte de la unidad que constituye al hombre. Esta consideración se justifica por el recorrido que hace Descartes por las distintas manifestaciones físicas y mentales que las pasiones generan, en busca de sus causas más particulares, pues si bien es cierto que su causa final es el movimiento que se imprime en la glándula pineal, dicha explicación resulta demasiado general para poder entender y distinguir las diferentes pasiones, ya que si algunas “veces pueden ser causadas por la acción del alma, que se determina a concebir tales o cuales objetos, y también solamente por el temperamento del cuerpo o por las impresiones que se encuentran fortuitamente en el cerebro –como sucede cuando uno se siente triste o alegre sin saber por qué–, no obstante, por lo que se ha dicho, parece que todas pueden ser también provocadas por los objetos que mueven los sentidos, y que estos objetos son sus causas más corrientes y principales. De donde se sigue que, para hallarlas todas, basta considerar todos los efectos de dichos objetos” (*Pasiones*, ART. 51, 115)¹⁷⁶.

Como ya se había señalado, los objetos que afectan y mueven los sentidos excitan en nosotros las distintas pasiones por la utilidad o el perjuicio que puedan causarnos y no por su diversidad o multiplicidad. Hay en Descartes una concepción utilitarista de las pasiones, en tanto “que el uso de todas las pasiones consiste en el simple hecho de que disponen el alma para querer las cosas que la naturaleza nos prescribe como útiles, y para persistir en esta voluntad del mismo modo que la agitación de los espíritus que generalmente las causa dispone al cuerpo para los movimientos que sirven para la ejecución de estas cosas. Por eso, a la hora de enumerarlas, basta con examinar por orden de cuántas diversas maneras que nos importan pueden nuestros sentidos ser movidos por sus objetos” (*Pasiones*, ART. 52, 115-116)¹⁷⁷.

Descartes distingue y enumera las pasiones según este orden de lo útil y perjudicial para el hombre, en contra de la concepción escolástico-aristotélica que las

¹⁷⁶ “Or, encore qu’elles puissent quelquefois être causées par l’action de l’âme qui se détermine à concevoir tels ou tels objets; et aussi par le seul tempérament du corps ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lorsqu’on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet, il paraît néanmoins, par ce qui a été dit, que toutes les mêmes peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes plus ordinaires et principales; d’où il suit que, pour les trouver toutes, il suffit de considérer tous les effets de ces objets” (AT, XI, 371-372).

¹⁷⁷ “...et que l’usage de toutes les passions consiste en cela seul qu’elles disposent l’âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits, qui a coutume de les causer, dispose le corps aux mouvements qui servent à l’exécution de ces choses. C’est pourquoi, afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent nos sens peuvent être mus par leurs objets” (AT, XI, 372).

organizaba según los apetitos *concupiscibles* e *irascibles*, presentes en la parte sensitiva del alma. Según la concepción cartesiana, el alma, inextensa e indivisa, posee dos facultades principales: “una de desear y otra de rechazar” (ART. 68). En este sentido sólo hay seis pasiones simples y primarias, de las que todas las demás están formadas de una u otra forma: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza (ART. 69). Tales pasiones no tienen otro propósito que el de fortalecer y mantener “en el alma pensamientos que es sano que mantenga y que, sin ellas, serían borrados fácilmente. Y todo el mal que pueden originar consiste en que fortalezcan y conserven estos pensamientos más de lo necesario, o bien fortalezcan y mantengan otros en los que no es sano detenerse” (*Pasiones*, ART. 74, 122)¹⁷⁸.

A pesar del dualismo metafísico de trasfondo, Descartes defiende un monismo fisiológico que se verifica en el orden causal de las pasiones. Así, la experiencia corriente que tenemos de nuestras propias pasiones no consigue discernir, en ocasiones, su pertenencia al cuerpo o al alma, por cuanto “frecuentemente sucede que nos sentimos tristes o alegres sin que podamos señalar claramente el bien o el mal que lo origina, a saber, cuando este bien o este mal producen sus impresiones en el cerebro sin la intervención del alma, unas veces porque no pertenecen más que al cuerpo y otras porque, aunque pertenecen al alma, ésta no las considera como bien o mal, sino bajo alguna forma cuya impresión se encuentra unida con la del bien o del mal en el cerebro” (*Pasiones*, ART. 93, 131)¹⁷⁹.

Sea como sea, a diferencia de lo que ocurre en la pasión de la admiración, cuya causa está principalmente en el cerebro (ART. 70-72), en las otras cinco pasiones los movimientos fisiológicos que las causan, en términos generales, están “también en el

¹⁷⁸ “...l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient facilement, sans cela, en être effacées. Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin, ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter” (AT, XI, 383).

¹⁷⁹ “Mais il arrive souvent qu'on se sent triste ou joyeux sans qu'on puisse ainsi distinctement remarquer le bien ou le mal qui en sont les causes, à savoir, lorsque ce bien ou ce mal font leurs impressions dans le cerveau sans l'entremise de l'âme, quelquefois à cause qu'ils n'appartiennent qu'au corps, et quelquefois aussi, encore qu'ils appartiennent à l'âme à cause qu'elle ne les considère pas comme bien et mal, mais sous quelque autre forme dont l'impression est jointe avec celle du bien et du mal dans le cerveau” (AT, XI, 398).

Según señala Julián Pacho, en nota a pie de página, “la interacción causal entre estados físicos y psíquicos es independiente de nuestro conocimiento acerca de ellos, y el desconocimiento efectivo de esa relación causal hace que el individuo no los perciba como estados distintos, sino que unas veces los interpreta como estados físicos y otras como psíquicos” (*Pasiones*, 132, n. 81).

corazón, en el bazo, en el hígado y en todas las demás partes del cuerpo en tanto que sirven a la producción de la sangre y luego de los espíritus, pues, aunque todas las venas conducen al corazón a veces ocurre, sin embargo, que la sangre que contienen algunas es impulsada con más fuerza que la de las otras; ocurre también que los orificios por donde entra en el corazón o los orificios por donde sale se dilatan o contraen más una vez que otra” (*Pasiones*, ART. 96, 133)¹⁸⁰.

La experiencia nos enseña que existe toda una diversidad de alteraciones corporales que revelan si el alma se haya dominada por una de las distintas pasiones, cuando no se hayan mezcladas con otras. Así, por ejemplo, en el amor “el latido del pulso es igual y mucho más grande y más fuerte que de costumbre, que se siente un dulce calor en el pecho y que la digestión de los alimentos en el estómago se hace más rápidamente, de suerte que esta pasión es útil para la salud” (*Pasiones*, ART. 97, 133)¹⁸¹. En el odio, por el contrario, “el pulso es desigual y más débil y, a veces, más rápido; que uno siente fríos seguidos de un calor áspero y agudo en el pecho; que el estómago deja de cumplir su función, tiende a vomitar y rechazar los alimentos ingeridos o, al menos, a corromperlos y convertirlos en malos humores” (*Pasiones*, ART. 98, 133)¹⁸².

Todas estas observaciones, que se pueden realizar experimentalmente, permiten concluir que entre el alma y el cuerpo existe un intenso intercambio de movimientos fisiológicos que provocan, mantienen o acentúan el objeto que ha producido en el alma una pasión determinada. De este modo, se puede trazar el circuito del movimiento llevado a cabo por la sangre y los espíritus en las distintas pasiones que afectan indistinta y simultáneamente al alma y el cuerpo. Por ejemplo, en el caso del amor, “cuando el entendimiento se representa algún objeto de amor, la impresión que este

¹⁸⁰ “...et leur cause n’est pas comme la sienne dans le cerveau seul, mais aussi dans le cœur, dans la rate, dans le foie et dans toutes les autres parties du corps, en tant qu’elles servent à la production du sang et ensuite des esprits. Car, encore que toutes les veines conduisent le sang qu’elles contiennent vers le cœur, il arrive néanmoins quelquefois que celui de quelques-unes y est poussé avec plus de force que celui des autres; et il arrive aussi que les ouvertures par où il entre dans le cœur, ou bien celles par où il en sort, sont plus élargies ou plus resserrées une fois que l’autre” (AT, XI, 401).

¹⁸¹ “Or, en considérant les diverses altérations que l’expérience fait voir dans notre corps pendant que notre âme est agitée de diverses passions, je remarque en l’amour, quand elle est seule, c’est-à-dire, quand elle n’est accompagnée d’aucune forte joie, ou désir, ou tristesse, que le battement du poulx est égal et beaucoup plus grand et plus fort que de coutume; qu’on sent une douce chaleur dans la poitrine, et que la digestion des viandes se fait fort promptement dans l’estomac, en sorte que cette passion est utile pour la santé” (AT, XI, 401-402).

¹⁸² “...le poulx est inégal et plus petit, et souvent plus vite; qu’on sent des froideurs entremêlées de je ne sais quelle chaleur âpre et piquante dans la poitrine; que l’estomac cesse de faire son office et est enclin à vomir et rejeter les viandes qu’on a mangées, ou du moins à les corrompre et convertir en mauvaises humeurs” (AT, XI, 402).

pensamiento produce en el cerebro conduce a los espíritus animales, a través de los nervios del sexto par, hacia los músculos que hay en torno a los intestinos y al estómago, en la forma requerida para hacer que el jugo de los alimentos, que se convierte en nueva sangre, pase rápidamente al corazón sin detenerse en el hígado y, al ser impulsada con más fuerza que la que está en las otras partes del cuerpo, entre más abundantemente en el corazón y provoque en él un calor más fuerte, debido a que es más consistente que la que se ha rarificado ya varias veces al pasar y volver a pasar por el corazón; lo cual hace que éste envíe también espíritus hacia el cerebro, cuyas partes son más gruesas y más agitadas que de ordinario. Y estos espíritus, al ampliar la impresión que el primer pensamiento del objeto amable le produjo, obligan al alma a detenerse en dicho pensamiento” (*Pasiones*, ART. 102, 134-135)¹⁸³.

El pensamiento al que aquí se hace referencia es, no obstante, dada la composición mente-cuerpo, un pensamiento confuso. En su correspondencia con Chanut, Descartes sostiene que, debido a que “todos esos movimientos de la voluntad que son el amor, la alegría y la tristeza, y el deseo son pensamientos del intelecto y no pasiones, podrían estar en nuestra alma aun cuando ésta no tuviera cuerpo” (*Correspondencia*, 233)¹⁸⁴. En la unión del alma con el cuerpo, las pasiones no son más que pensamientos confusos, como ya había afirmado en los *Principios*. Es lo que ocurre con el amor, por ejemplo, pues “cuando nuestra alma se halla unida al cuerpo, ese amor intelectual suele ir acompañado del otro, que podemos llamar sensual o de los sentidos, y que, como digo someramente de todas las pasiones, apetitos o sensaciones en la página 461 de mis *Principios* en francés¹⁸⁵, no es sino un pensamiento confuso que

¹⁸³ “...lorsque l’entendement se représente quelque objet d’amour, l’impression que cette pensée fait dans le cerveau conduit les esprits animaux, par les nerfs de la sixième paire, vers les muscles qui sont autour des intestins et de l’estomac, en la façon qui est requise pour faire que le suc des viandes, qui se convertit en nouveau sang, passe promptement vers le cœur sans s’arrêter dans le foie, et qu’y étant poussé avec plus de force que celui qui est dans les autres parties du corps, il y entre en plus grande abondance et y excite une chaleur plus forte, à cause qu’il est plus grossier que celui qui a déjà été raréfié plusieurs fois en passant et repassant par le cœur. Ce qui fait qu’il envoie aussi des esprits vers le cerveau, dont les parties sont plus grosses et plus agitées qu’à l’ordinaire; et ces esprits, fortifiant l’impression que la première pensée de l’objet aimable y a faite, obligent l’âme à s’arrêter sur cette pensée” (AT, XI, 403-404).

¹⁸⁴ “Et tous ces mouvements de la volonté auxquels consistent l’amour, la joie et la tristesse, et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu’elle n’eût point de corps” (AT, IV, 602).

¹⁸⁵ “Pero los otros movimientos de los mismos nervios hacen que el alma sienta otras pasiones, a saber, las del amor, del temor, de la cólera, etc., en tanto que son *sensaciones* o pasiones del alma; es decir, en tanto que son pensamientos confusos que el alma no tiene de sí sola, sino que, estando estrechamente unida al cuerpo, recibe la impresión *de los movimientos que tienen lugar en él*. Digo tal, porque existe una

algún movimiento de los nervios despierta en el alma, preparándola para ese otro pensamiento más claro en que consiste el amor intelectual. Ya que, al igual que en la sed la sensación de sequedad de la garganta es un pensamiento confuso que prepara al deseo de beber, mas no es ese deseo en sí, de esa misma forma, en el amor sentimos algo así como un calor en torno al corazón, y afluye en gran abundancia la sangre a los pulmones, con lo que llegamos incluso a abrir los brazos, como para estrechar algo entre ellos, y eso hace al alma propensa a unirse de voluntad con el objeto que se le brinda. Pero el pensamiento que hace que el alma note ese calor es diferente del que la une al objeto; e incluso sucede a veces que esa sensación de amor se halla en nosotros sin que nuestra voluntad se incline a amar nada, porque no vemos objeto que nos parezca digno de amarlo. Puede también suceder, a la inversa, que conozcamos un bien de mucho mérito y nos unamos a él de voluntad sin sentir, no obstante, pasión alguna porque el cuerpo no está en la disposición adecuada” (*Correspondencia*, 233-234)¹⁸⁶.

El amor sensual o físico, por así decirlo, y el amor intelectual, sirven en cierto modo a Descartes para ilustrar su concepción de la relación mente-cuerpo, “pues hay

gran diferencia entre estas pasiones y los conocimientos o pensamientos que nosotros tenemos de lo que debe de ser *amado, odiado, temido, etc.*..., *aun cuando frecuentemente se den unidos*. Los apetitos naturales, como el hambre, la sed, y *todos los otros*, también son sentimientos excitados en el alma por medio de los nervios del estómago y *de otras partes*, siendo enteramente diferentes del *apetito* o voluntad de comer, de beber, de *tener todo aquello que nosotros pensamos que es adecuado para la conservación de nuestro cuerpo*; pero a causa de que este apetito o voluntad los acompaña casi siempre, se les ha denominado *apetitos*” [“Mais les autres mouvements des mêmes nerfs lui font sentir d’autres passions, à savoir celles de l’amour, de la haine, de la crainte, de la colère, etc., en tant que ce sont des sentiments ou passions de l’âme; c’est-à-dire en tant que ce sont des pensées confuses que l’âme n’a pas de soi seule, mais de ce qu’étant étroitement unie au corps, elle reçoit l’impression des mouvements qui se font en lui: car il y a une grande différence entre ces passions et les connaissances ou pensées distinctes que nous avons de ce qui doit être aimé, ou haï, ou craint, etc., bien que souvent elles se trouvent ensemble. Les appétits naturels, comme la faim, la soif, et tous les autres, sont aussi des sentiments excités en l’âme par le moyen des nerfs de l’estomac, du gosier, et des autres parties, et sont entièrement différents de l’appétit ou de la volonté qu’on a de manger, de boire, et d’avoir tout ce que nous pensons être propre à la conservation de notre corps; mais à cause que cet appétit ou volonté les accompagne presque toujours, on les a nommés des appétits”] (*Principios*, 398-399; AT, IXb,312).

¹⁸⁶ “Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l’autre, qu’on peut nommer sensuelle ou sensitive, et qui, comme j’ai sommairement dit de toutes les passions, appétits et sentiments, en la page 461 de mes Principes français, n’est autre chose qu’une pensée confuse excitée en l’âme par quelque mouvement des nerfs, laquelle la dispose à cette autre pensée plus claire en qui consiste l’amour raisonnable. Car, comme en la soif le sentiment qu’on a de la sécheresse du gosier, est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n’est pas ce désir même; ainsi en l’amour on sent je ne sais quelle chaleur autour du cœur, et une grande abondance de sang dans le poumon, qui fait qu’on ouvre même les bras comme pour embrasser quelque chose, et cela rend l’âme encline à joindre à soi de volonté l’objet qui se présente. Mais la pensée par laquelle l’âme sent cette chaleur, est différente de celle qui la joint à cet objet; et même il arrive quelquefois que ce sentiment d’amour se trouve en nous, sans que notre volonté se porte à rien aimer, à cause que nous ne rencontrons point d’objet que nous pensions en être digne. Il peut arriver aussi, au contraire, que nous connaissions un bien qui mérite beaucoup, et que nous nous joignons à lui de volonté, sans avoir, pour cela, aucune passion, à cause que le corps n’y est pas disposé” (AT, IV, 602-603).

tales vínculos entre ambos que, cuando el alma juzga que un objeto es digno de ella, eso predispone en el acto al corazón a los movimientos que despiertan la pasión del amor; y cuando se halla el corazón en disposición tal debido a otras causas, eso lleva al alma a suponer cualidades amables en objetos en los que no vería sino defectos en otras circunstancias. Y no debe maravillarnos que algunos movimientos del corazón vayan así unidos a determinados pensamientos con los que no tienen relación alguna; pues, como nuestra alma es de naturaleza tal que puede unirse a un cuerpo, posee también esa propiedad de que todos sus pensamientos pueden asociarse de tal forma con algunos movimientos, u otras disposiciones, de ese cuerpo que, cuando vuelven a darse esas mismas disposiciones, provocan en el alma idéntico pensamiento; y, a la recíproca, si regresa el pensamiento, prepara al cuerpo a dar cabida a idéntica disposición. Así, por ejemplo, cuando aprendemos una lengua, relacionamos las letras o la pronunciación de algunas palabras, que son cosas materiales, con los significados de esas palabras, que son pensamientos, de forma tal que, cuando oímos luego esas mismas palabras, en el acto concebimos las mismas cosas. Y cuando concebimos esas mismas cosas, recordamos las mismas palabras” (*Correspondencia*, 234-235)¹⁸⁷.

El emparejamiento que supone para Descartes el aprendizaje del lenguaje, relacionando las palabras con sus significados, permite también establecer una semejanza con la manera en que al cuerpo se une el alma en el momento de nacer. Este emparejamiento inicial entre disposiciones físicas del cuerpo y pensamientos, se revela como más estrecho que todas las demás relaciones que tendrán lugar después. De este modo, Descartes piensa “que desde el primer momento en que nuestra alma quedó unida al cuerpo sintió muy probablemente alegría, y acto seguido amor, y luego quizá también odio y tristeza; y que esas mismas disposiciones del cuerpo que provocaron a la sazón esas pasiones se aparejaron ya siempre de forma espontánea a los pensamientos. Y creo

¹⁸⁷ “...car il y a une telle liaison entre l’une et l’autre que, lorsque l’âme juge qu’un objet est digne d’elle, cela dispose incontinent le cœur aux mouvements qui excitent la passion d’amour, et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé par d’autres causes, cela fait que l’âme imagine des qualités aimables en des objets, où elle ne verrait que des défauts en un autre temps. Et ce n’est pas merveille que certains mouvements de cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquelles ils n’ont aucune ressemblance; car, de ce que notre âme est de telle nature qu’elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvements ou autres dispositions de ce corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l’âme à la même pensée; et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition. Ainsi, lorsqu’on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots, qui sont des choses matérielles, avec leurs significations, qui sont des pensées; en sorte que, lorsqu’on ouït après derechef les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses; et quand on conçoit les mêmes choses, on se ressouvient des mêmes mots” (AT, IV, 603-604).

que la primera pasión fue la alegría porque no es concebible que llegase el alma al cuerpo más que cuando estaba éste en buena disposición, y que esa buena disposición nos hace sentir espontánea alegría. Digo también que el amor vino a continuación, porque como la materia de nuestro cuerpo fluye sin cesar, igual que las aguas de un río, y es preciso que otra la substituya, no parece probable que en esa buena disposición del cuerpo no anduviera próxima alguna materia apropiadísima para servirle de alimento; y el alma, al unirse de voluntad a esa nueva materia, sintió amor por ella. Y si en su lugar halló otro que no era propio para el alimento del cuerpo, sintió odio por él” (*Correspondencia*, 235)¹⁸⁸.

La causa que produce todos estos movimientos fisiológicos y mentales, debe buscarse en última instancia en el vínculo existente entre el alma y el cuerpo. Para

¹⁸⁸ “...dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu’elle a senti de la joie, et incontinent après de l’amour, puis peut-être aussi de la haine, et de la tristesse; et que les mêmes dispositions du corps, qui ont pour lors causé en elles ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées. Je juge que sa première passion a été la joie, parce qu’il n’est pas croyable que l’âme ait été mise dans le corps, sinon lorsqu’il a été bien disposé, et que, lorsqu’il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie. Je dis aussi que l’amour est venue après, à cause que, la matière de notre corps s’écoulant sans cesse, ainsi que l’eau d’une rivière, et étant besoin qu’il en revienne d’autre en sa place, il n’est guère vraisemblable que le corps ait été bien disposé, qu’il n’y ait eu aussi proche de lui quelque matière fort propre à lui servir d’aliment, et que l’âme, se joignant de volonté à cette nouvelle matière, a eu pour elle de l’amour; comme aussi, par après, s’il est arrivé que cet aliment ait manqué, l’âme en a eu de la tristesse. Et s’il en est venu d’autre en sa place, qui n’ait pas été propre à nourrir le corps, elle a eu pour lui de la haine” (AT, IV, 604-605).

“Y éstas son las cuatro pasiones que pienso que fueron las primitivas del hombre, y las únicas que tuvimos antes del nacimiento. Y creo también que no fueron entonces sino sensaciones y pensamientos harto confusos, porque el alma estaba tan atada a la materia que no podía aún dedicarse a cosa alguna como no fuera a recibir las diversas impresiones. Y aunque, años después, empezara a sentir otras alegrías y otros amores que ésos que sólo dependen de la buena constitución y el adecuado alimento del cuerpo, a todos los aspectos intelectuales de sus alegrías o sus amores los acompañan siempre, empero, aquellas sensaciones primitivas, e incluso, también, algunos movimientos naturales o funciones que se daban entonces en el cuerpo. De forma tal que como el amor venía antes del nacimiento de algún alimento conveniente que, al penetrar copiosamente en el corazón y en los pulmones, provocaba en ellos más calor del usual, de ahí viene el que, más adelante, ese calor acompañe siempre al amor, aunque éste lo provoquen causas muy diferentes. Y si no temiera alargarme demasiado, podría mostrar por menudo que todas las restantes disposiciones del cuerpo, que se dieron junto con esas cuatro pasiones al comienzo de la vida, todavía las acompañan” [“Voilà les quatre passions que je crois avoir été en nous les premières, et les seules que nous avons eues avant notre naissance; et je crois aussi qu’elles n’ont été alors que des sentiments ou des pensées fort confuses; parce que l’âme était tellement attachée à la matière, qu’elle ne pouvait encore vaquer à autre chose qu’à en recevoir les diverses impressions; et bien que, quelques années après, elle ait commencé à avoir d’autres joies et d’autres amours, que celles qui ne dépendent que de la bonne constitution et convenable nourriture du corps, toutefois, ce qu’il y a eu d’intellectuel en ses joies ou amours, a toujours été accompagné des premiers sentiments qu’elle en avait eus, et même aussi des mouvements ou fonctions naturelles qui étaient alors dans le corps: en sorte que, d’autant que l’amour n’était causée, avant la naissance, que par un aliment convenable qui, entrant abondamment dans le foie, dans le cœur et dans le poumon, y excitait plus de chaleur que de coutume, de là vient que maintenant cette chaleur accompagne toujours l’amour, encore qu’elle vienne d’autres causes fort différentes. Et si je ne craignais d’être trop long, je pourrais faire voir, par le menu, que toutes les autres dispositions du corps, qui ont été au commencement de notre vie avec ces quatre passions, les accompagnent encore”] (*Correspondencia*, 235-236; AT, IV, 605-606).

Descartes, “hay un vínculo tal entre nuestra alma y nuestro cuerpo que cuando una vez hemos unido alguna acción corporal con algún pensamiento nunca más se nos presentan separados, como se ve en los que han tomado con gran aversión algún brebaje, estando enfermos, que luego no pueden beber o comer nada de gusto parecido sin sentir nuevamente la misma aversión; y tampoco pueden pensar en la aversión que sienten por las medicinas sin que les venga al pensamiento el mismo gusto. Pues me parece que las primeras pasiones que nuestra alma tuvo cuando comenzó a estar unida a nuestro cuerpo debieron tener que ver con el hecho de que a veces la sangre u otro jugo que entrara en el corazón era un alimento más conveniente que de ordinario para mantener en él el calor, que es el principio de la vida; lo cual era causa de que el alma uniera a sí misma de voluntad este alimento, es decir, que lo amara, y al mismo tiempo los espíritus se desplazaban del cerebro a los músculos que podían presionar o agitar las partes de donde la sangre había venido al corazón para que le enviasen más; dichas partes eran el estómago y los intestinos cuya agitación aumenta el apetito, o bien igualmente el hígado y el pulmón, que los músculos del diafragma pueden presionar. Por eso este mismo movimiento de los espíritus ha acompañado siempre desde entonces la pasión del amor” (*Pasiones*, ART. 107, 136-137)¹⁸⁹.

Según las funciones básicas de aceptación y rechazo que posee el alma, “todos los primeros deseos que el alma puede haber tenido cuando acababa de unirse al cuerpo han sido recibir las cosas que le eran convenientes y rechazar las que le eran nocivas; y justamente para esos mismos efectos los espíritus han comenzado desde entonces a

¹⁸⁹ “...qu’il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l’une des deux ne se présente point à nous par après, que l’autre ne s’y présente aussi. Comme on voit en ceux qui ont pris avec grande aversion quelque breuvage étant malades, qu’ils ne peuvent rien boire ou manger par après qui en approche du goût, sans avoir derechef la même aversion; et pareillement, qu’ils ne peuvent penser à l’aversion qu’on a des médecines, que le même goût ne leur revienne en la pensée. Car il me semble que les premières passions que notre âme a eues lorsqu’elle a commencé d’être jointe à notre corps ont dû être que quelquefois le sang, ou autre suc qui entrait dans le cœur, était un aliment plus convenable que l’ordinaire pour y entretenir la chaleur, qui est le principe de la vie; ce qui était cause que l’âme joignait à soi de volonté cet aliment, c’est-à-dire l’aimait, et en même temps les esprits coulaient du cerveau vers les muscles, qui pouvaient presser ou agiter les parties d’où il était venu vers le cœur, pour faire qu’elles lui en envoyassent davantage; et ces parties étaient l’estomac et les intestins, dont l’agitation augmente l’appétit, ou bien aussi le foie et le poumon, que les muscles du diaphragme peuvent presser. C’est pourquoi ce même mouvement des esprits a toujours accompagné depuis la passion d’amour” (AT, XI, 407-408).

Posteriormente volverá a insistir sobre lo que considera el principio en el que se apoya todo lo que ha escrito sobre las pasiones, es decir, “que existe tal vinculación entre nuestra alma y nuestro cuerpo que cuando hemos unido alguna vez un acto corporal con un pensamiento, en lo sucesivo ya no se nos presenta nunca uno sin el otro”. Sin embargo, para aclarar los efectos particulares que determinadas pasiones tienen en algunos hombres, aclara que “no siempre se unen los mismos actos a los mismos pensamientos” (*Pasiones*, ART. 136, 148; AT, XI, 428).

mover todos los músculos y todos los órganos de los sentidos de todas las maneras que pueden moverlos” (*Pasiones*, ART. 111, 138)¹⁹⁰.

Además de los diferentes movimientos fisiológicos de la sangre y de los espíritus animales que acompañan a las pasiones, es posible también observar un buen número de signos exteriores que revelan los efectos que tiene los estados anímicos en el cuerpo. Su observación, sin embargo, según Descartes, se lleva a cabo de manera más conveniente cuando coinciden varias pasiones juntas. De este modo, “los principales signos externos son los gestos de los ojos y de la cara, los cambios de color, los temblores, la languidez, el desmayo, la risa, las lágrimas, los gemidos y los suspiros” (*Pasiones*, ART. 112, 139)¹⁹¹. Aunque no hay pasión que no se haga manifiesta por algún gesto de los ojos, su descripción resulta tremendamente difícil debido a la multitud de cambios y expresiones que ello supone. Igualmente sucede con los gestos de la cara, algunos de los cuales parecen más voluntarios que involuntarios, de modo que “generalmente todos los gestos, tanto del rostro como de los ojos, pueden ser cambiados por el alma cuando, deseando ocultar su pasión, imagina intensamente una contraria; de suerte que lo mismo podemos utilizar los gestos para disimular las pasiones que para declararlas” (*Pasiones*, ART. 113, 139)¹⁹².

Otros cambios y manifestaciones, por el contrario, resultan más difíciles de ocultar o disimular, como sucede, por ejemplo, con los cambios de color en el rostro. Ello ocurre así, “porque estos cambios no dependen de los nervios y de los músculos, como los anteriores, sino que provienen más directamente del corazón, al que podemos llamar fuente de las pasiones en cuanto que prepara la sangre y los espíritus para producirlas. Pues bien, lo cierto es que el color del rostro sólo es originado por la sangre que, circulando continuamente desde el corazón hacia todas las venas a través de las arterias y desde todas las venas hacia el corazón, da más o menos color al rostro, según

¹⁹⁰ “Enfin, tous les premiers désirs que l’âme peut avoir eus lorsqu’elle était nouvellement jointe au corps, ont été de recevoir les choses qui lui étaient convenables, et de repousser celles qui lui étaient nuisibles. Et ça’a été pour ces mêmes effets que les esprits ont commencé dès lors à mouvoir tous les muscles et tous les organes des sens en toutes les façons qu’ils les peuvent mouvoir” (AT, XI, 410-411).

¹⁹¹ “Les principaux de ces signes sont les actions des yeux et du visage, les changements de couleur, les tremblements, la languueur, la pâmoison, les ris, les larmes, les gémissements et les soupirs” (AT, XI, 411).

¹⁹² “Et généralement toutes les actions, tant du visage que des yeux, peuvent être changées par l’âme lorsque, voulant cacher sa passion, elle en imagine fortement une contraire, en sorte qu’on s’en peut aussi bien servir à dissimuler ses passions qu’à les déclarer” (AT, XI, 412-413).

llene más o menos las pequeñas venas que van a la superficie” (*Pasiones*, ART. 114, 139-140)¹⁹³.

El modelo utilizado por Descartes, para la descripción fisiológica de las pasiones, es siempre de carácter mecánico. La física está de tal modo presente en su concepción iatromecánica, que las lágrimas, el sudor y la lluvia son explicadas según los mismos principios que rigen toda la materia; pues, “no es sino una misma materia lo que compone la sangre mientras está en las venas o en las arterias, los espíritus cuando está en el cerebro, en los nervios o en los músculos, los vapores cuando sale en forma de aire y, finalmente, el sudor o las lágrimas cuando se condensa en agua en la superficie del cuerpo o de los ojos” (*Pasiones*, ART. 129, 145; AT, XI, 423-424).

En lo que se refiere a la función de las pasiones simples, Descartes sostiene que éstas son una especie de señales que indican al alma aquello que resulta conveniente o peligroso para el cuerpo, pues “según lo instituido por la naturaleza, todas estas pasiones se refieren al cuerpo y sólo afectan al alma en tanto que ésta va unida a aquél. De suerte que su función natural es incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerle de algún modo más perfecto; por eso la tristeza y la alegría son las dos que primero se emplean. Pues sólo el sentimiento de dolor que el alma sufre advierte a ésta de las cosas que perjudican al cuerpo, dolor que produce en ella primeramente la pasión de la tristeza, en segundo lugar el odio a lo que causa este dolor, y en tercer lugar el deseo de liberarse de él; asimismo, el alma sólo advierte inmediatamente las cosas útiles al cuerpo por una especie de sentimiento agradable que produce en ella la alegría, hace surgir luego el amor hacia lo que cree ser su causa y, finalmente, el deseo de adquirir lo que puede prolongar esta alegría o gozar después de una semejante. Esto pone de manifiesto que las cinco son muy útiles para el cuerpo, e incluso que la tristeza es en cierto modo anterior y más necesaria que la alegría, y el odio que el amor, porque es más importante rechazar las cosas que perjudican y pueden destruir que adquirir las que añaden alguna perfección sin la cual se

¹⁹³ “...parce que ces changements ne dépendent pas des nerfs et des muscles, ainsi que les précédents, et qu’ils viennent plus immédiatement du cœur, lequel on peut nommer la source des passions, en tant qu’il prépare le sang et les esprits à les produire. Or, il est certain que la couleur du visage ne vient que du sang, lequel, coulant continuellement du cœur par les artères en toutes les veines, et de toutes les veines dans le cœur, colore plus ou moins le visage, selon qu’il remplit plus ou moins les petites veines qui vont vers sa superficie” (AT, XI, 413).

puede subsistir” (*Pasiones*, ART. 137, 148-149)¹⁹⁴. En pocas palabras, aquellas pasiones que ayudan a la supervivencia del organismo son más útiles que las que simplemente ayudan a su mantenimiento.

En esta lucha por la supervivencia, en la que el hombre comparte con los animales movimientos corporales semejantes a los que siguen a las pasiones, es fundamental no dejarse gobernar por ellas como ocurre a los animales, por cuanto “hay varias cosas nocivas al cuerpo que no producen al principio ninguna tristeza ni dan tampoco alegría, y otras que le son útiles aunque en un principio sean incómodas”. El hombre debe hacer uso de “la experiencia y de la razón para distinguir el bien del mal y conocer su justo valor, a fin de no tomar uno por otro y no dejarnos llevar a nada con exceso” (*Pasiones*, ART. 138, 149-150)¹⁹⁵.

Sin embargo, las pasiones poseen otras funciones en lo que se refiere al alma. Consideradas de este modo “el amor y el odio provienen del conocimiento y preceden a la alegría y a la tristeza, excepto cuando estas dos últimas suplen al conocimiento del cual son especies. Y cuando este conocimiento es verdadero, es decir, cuando las cosas que nos hace amar son verdaderamente buenas y las que nos hace odiar son verdaderamente malas, el amor es incomparablemente mejor que el odio y nunca podrá ser demasiado grande ni nunca deja de producir alegría” (*Pasiones*, ART. 139, 150; AT, XI, 432).

¹⁹⁴ “Touchant quoi il est à remarquer que, selon l’institution de la nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l’âme qu’en tant qu’elle est jointe avec lui; en sorte que leur usage naturel est d’inciter l’âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait. Et en ce sens la tristesse et la joie sont les deux premières qui sont employées. Car l’âme n’est immédiatement avertie des choses qui nuisent au corps que par le sentiment qu’elle a de la douleur, lequel produit en elle premièrement la passion de la tristesse, puis ensuite la haine de ce qui cause cette douleur, et en troisième lieu le désir de s’en délivrer. Comme aussi l’âme n’est immédiatement avertie des choses utiles au corps que par quelque sorte de chatouillement qui, excitant en elle de la joie, fait ensuite naître l’amour de ce qu’on croit en être la cause, et enfin le désir d’acquiescer ce qui peut faire qu’on continue en cette joie ou bien qu’on jouisse encore après d’une semblable. Ce qui fait voir qu’elles sont toutes cinq très utiles au regard du corps, et même que la tristesse est en quelque façon première et plus nécessaire que la joie, et la haine que l’amour, à cause qu’il importe davantage de repousser les choses qui nuisent et peuvent détruire que d’acquiescer celles qui ajoutent quelque perfection sans laquelle on peut subsister” (AT, XI, 430).

¹⁹⁵ “...d’autant qu’il y a plusieurs choses nuisibles au corps qui ne causent au commencement aucune tristesse ou même qui donnent de la joie, et d’autres qui lui sont utiles, bien que d’abord elles soient inconfortables. Et outre cela, elles font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu’elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu’ils ne sont, en sorte qu’elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec plus d’ardeur et plus de soin qu’il n’est convenable. Comme nous voyons aussi que les bêtes sont souvent trompées par des appâts, et que pour éviter de petits maux elles se précipitent en de plus grands. C’est pourquoi nous devons nous servir de l’expérience et de la raison pour distinguer le bien d’avec le mal et connaître leur juste valeur, afin de ne prendre pas l’un pour l’autre, et de ne nous porter à rien avec excès” (AT, XI, 431).

Por otra parte, también el alma genera en sí misma emociones que se distinguen de las pasiones, por ser éstas producto del movimiento de los espíritus. En efecto, “aunque a menudo estas emociones del alma van unidas a las pasiones semejantes a ellas, con frecuencia también pueden coincidir con otras e incluso surgir de las que son contrarias a ellas” (*Pasiones*, ART. 147, 155)¹⁹⁶.

Algunas pasiones particulares, de acuerdo a la clasificación cartesiana, como es el caso de la envidia, también producen sus efectos en el cuerpo, no sólo en el alma: “pues, además de que los envidiosos se afligen a sí mismos, turban también con todo su poder el placer de los demás, y habitualmente tienen la tez plomiza, es decir, entre amarillenta y negra y como de sangre coagulada. Por eso la envidia se llama *livor* en latín. Esto coincide perfectamente con lo que he dicho antes acerca de los movimientos de la sangre en la tristeza y en el odio, pues éste hace que la bilis amarilla, procedente de la parte inferior del hígado, y la negra, procedente del bazo, pasen desde el corazón a las venas a través de las arterias; y esto hace que la sangre de las venas tenga menos calor y circule más lentamente que de ordinario, lo cual basta para poner lívido el color. Pero puesto que la bilis, tanto amarilla como negra, también puede llegar a las venas por otras varias causas y como la envidia no la impulsa hacia ellas en cantidad suficiente para cambiar el color de la tez, a no ser que sea muy grande y de larga duración, no debemos pensar que todos los que tienen ese color son propensos a la envidia” (*Pasiones*, ART. 184, 172-173)¹⁹⁷.

Aunque todas las pasiones sean buenas por naturaleza, es necesario, en cualquier caso, evitar los excesos, haciendo uso de la premeditación y la intención “para corregir nuestros defectos naturales ejercitándonos en separar en nosotros los movimientos de la sangre y de los espíritus de los pensamientos a que suelen ir unidos”. Para realizar este

¹⁹⁶ “...et bien que ces émotions de l’âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d’autres, et même naître de celles qui leur sont contraires” (AT, XI, 440-441).

¹⁹⁷ “Car, outre que ceux qui en sont entachés s’affligent eux-mêmes, ils troublent aussi de tout leur pouvoir le plaisir des autres. Et ils ont ordinairement le teint plombé, c’est-à-dire pâle, mêlé de jaune et de noir et comme de sang meurtri. D’où vient que l’envie est nommée *livor* en latin. Ce qui s’accorde fort bien avec ce qui a été dit ci-dessus des mouvements du sang en la tristesse et en la haine. Car celle-ci fait que la bile jaune qui vient de la partie inférieure du foie, et la noire, qui vient de la rate, se répandent du cœur par les artères en toutes les veines; et celle-là fait que le sang des veines a moins de chaleur et coule plus lentement qu’à l’ordinaire, ce qui suffit pour rendre la couleur livide. Mais parce que la bile, tant jaune que noire, peut être aussi envoyée dans les veines par plusieurs autres causes, et que l’envie ne les y pousse pas en assez grande quantité pour changer la couleur du teint, si ce n’est qu’elle soit fort grande et de longue durée, on ne doit pas penser que tous ceux en qui on voit cette couleur y soient enclins” (AT, XI, 468-469).

ejercicio, no obstante, pocas personas están capacitadas, pues “estos movimientos suscitados en la sangre por los objetos de las pasiones se siguen tan rápida y repentinamente de las impresiones producidas en el cerebro y de la disposición de los órganos –aunque el alma no contribuya en nada a ello–, que no hay sabiduría humana capaz de oponerles resistencia cuando no se está lo suficientemente preparado” (*Pasiones*, ART. 211, 183)¹⁹⁸.

De igual modo que para alcanzar el conocimiento cierto, si deseamos un control moral sobre nuestras pasiones nos veremos en la necesidad de distinguir las cuestiones corpóreas de lo que es el alma, es decir, tener como principio el dualismo moral y metafísico, aunque en la vida cotidiana cuerpo y mente apenas se distingan.

Las pasiones, como todo lo que percibimos a través de los sentidos, resulta engañoso para el entendimiento, por lo que “cuando sentimos la sangre agitada de este modo debemos estar sobre aviso y recordar que todo lo que se presenta a la imaginación tiende a engañar al alma y a hacerle ver las razones que sirven para persuadir al objeto de su pasión como mucho más fuertes de lo que realmente son y como mucho más débiles las que sirven para disuadirla” (*Pasiones*, ART. 211, 184)¹⁹⁹.

Por eso, y en última instancia, la verdadera división que plantea Descartes con su distinción entre sustancia pensante y sustancia extensa, es la separación radical entre la razón y los sentidos. Su dualismo, más que una dualidad entre la mente y el cuerpo, es un *dualismo epistemológico* que inaugura y posibilita el pensamiento científico. En todo lo demás, el hombre debe estar, y está, siempre unido.

¹⁹⁸ “Car nous voyons qu’elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n’avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès, contre lesquels les remèdes que j’ai expliqués pourraient suffire si chacun avait assez de soin de les pratiquer. Mais, parce que j’ai mis entre ces remèdes la préméditation et l’industrie par laquelle on peut corriger les défauts de son naturel, en s’exerçant à séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d’avec les pensées auxquelles ils ont coutume d’être joints, j’avoue qu’il y a peu de personnes qui se soient assez préparés en cette façon contre toutes sortes de rencontres, et que ces mouvements excités dans le sang par les objets des passions suivent d’abord si promptement des seules impressions qui se font dans le cerveau et de la disposition des organes, encore que l’âme n’y contribue en aucune façon, qu’il n’y a point de sagesse humaine qui soit capable de leur résister lorsqu’on n’y est pas assez préparé” (AT, XI, 485-486).

¹⁹⁹ “...lorsqu’on se sent le sang ainsi ému, on doit être averti et se souvenir que tout ce qui se présente à l’imagination tend à tromper l’âme et à lui faire paraître les raisons qui servent à persuader l’objet de sa passion beaucoup plus fortes qu’elles ne sont, et celles qui servent à la dissuader, beaucoup plus faibles” (AT, XI, 487).

CONCLUSIONES

EL PARADIGMA CARTESIANO DE LO MENTAL

Lo primero que salta a la vista después de tan largo recorrido, es que la complejidad del paradigma cartesiano de lo mental poco, o muy poco, tiene que ver con la versión oficial que sobre Descartes se ha hecho circular. El concepto de mente de Descartes no se limita a la distinción mente-cuerpo y ni siquiera esta distinción ha sido correctamente comprendida en su verdadero contexto. La complejidad del dualismo cartesiano es aún mayor de lo que esperábamos, pues se encuentra enraizada con la idea de ciencia que habitualmente manejamos, así como con nuestra concepción de la racionalidad y la conciencia.

Por otra parte, se hace evidente que el pensamiento de Descartes obedece a un proyecto epistemológico general que no es tenido nunca en consideración, cuando se intenta revisar sus concepciones sobre la cuestión de la mente en el hombre. Lo sistemático de un pensamiento como el cartesiano, impide una comprensión parcial o segmentada de su sentido, sin que se pueda prescindir ni de su metafísica ni del mecanicismo que desde el principio anima todo su trabajo.

Para comprender lo que Descartes verdaderamente entendía cuando hablaba de la mente hay que tener en cuenta que, a lo largo de toda su obra, mantuvo un diálogo crítico con la Escolástica, y que este diálogo es la espina dorsal de su proyecto. Descartes tuvo que enfrentarse con sólidos remanentes ideológicos, que siglos de aristotelismo habían dejado, depositados tanto en los modos corrientes de pensar, como en las distintas especialidades del pensamiento. Su propósito general era ampliar, a todos los ámbitos posibles, incluido el sensible terreno del hombre, la concepción mecanicista de la naturaleza. Éste, y no otro, es el marco conceptual del paradigma cartesiano de lo mental.

A partir de Descartes, la “sabiduría humana” (la *bonna mens*), es decir, la ciencia, se convierte en el centro que antes ocupaban los objetos y los sentidos, determinando en adelante cualquier forma de conocimiento posible. Ya no será

mediante la percepción directa de los objetos que se podrá conocer, sino que será el entendimiento el que establezca los modos de conocer en las cosas. Este cambio de dirección en el proceso del conocer, supondrá una revolución que dará lugar al surgimiento de la ciencia y del pensamiento moderno.

Entre todas sus críticas al aristotelismo-escolástico, destaca su refutación de uno de los dogmas mejor establecidos de su tiempo. Dicho dogma estaba investido de una áurea de “empirismo ingenuo”, con el que se consideraba los sentidos y la imaginación como instrumentos fiables de conocimiento. La crítica de los sentidos será uno de los distintivos que mejor habrá de caracterizar al racionalismo cartesiano y que constituirá uno de los pilares más firmes de su concepción del conocimiento científico y, por consiguiente, de su idea de mente racional.

La idea de método que propone Descartes no es solamente una nueva forma de pensamiento sistemático que permite conocer con certeza, sino también una idea diferente y novedosa de lo que es el pensamiento y el conocimiento en sí mismos. Esta concepción novedosa del pensamiento implica la defensa de la unidad de la razón, en contra de la multiplicidad de las opiniones y creencias que cultivaban las ciencias no demostrativas. Descartes defiende que la multiplicidad en el orden de las opiniones no refleja el modo diverso de usar la razón, sino la ausencia completa de método. La ruptura con el pensamiento escolástico se produce desde el momento en que lo matemático se transforma en el principal aval de la certeza.

Es en virtud del *método de la duda* que Descartes alcanza ese punto de apoyo desde el cual el mundo aristotélico queda completamente desplazado por el *cogito sum*, primer principio de su filosofía y origen de la distinción entre *res extensa* y *res cogitans*. El *cogito* es el fundamento, la roca dura del conocimiento, sobre la cual se ha de comenzar a construir la ciencia moderna. La naturaleza de esta sustancia es pensar, y no se le puede atribuir ninguna de las características propias del cuerpo, del alma vegetativa o de cualquiera de las propiedades derivadas de la conjunción del cuerpo y el alma.

Descartes expone, de este modo, lo que denomino su *dualismo epistemológico*, distinguiendo la percepción inmediata y aparente de las cosas, de su concepción racional. Este es el contexto original en el que se realiza la distinción cartesiana entre sustancia extensa y sustancia racional. Ello significa, entre otras cosas, que para poder entender las meditaciones que lleva a cabo Descartes en torno al *ego cogito*, es necesario tener siempre en cuenta el carácter metafísico que las alienta. La dimensión

epistemológica-metafísica que tiene la búsqueda de los fundamentos del pensamiento verdadero, es una de las claves esenciales para la lectura de Descartes, así como de la comprensión del llamado “paradigma cartesiano de lo mental”.

Una vez superado el umbral de la duda, Descartes dio comienzo a “la reconstrucción del mundo”. Una reconstrucción que sobreviene tras el inexorable derrumbamiento del conocimiento antiguo, provocado por la duda metódica. Se trata, en última instancia, del restablecimiento de la naturaleza bajo los principios mecanicistas, después de la caída del mundo aristotélico y del pensamiento que lo sostenía. Más que una reconstrucción, para Descartes se trata de la construcción de un “nuevo mundo”. Un mundo que, abandonando las formas y las sustancias, los fines y las fuerzas que plagaban la concepción escolástica de la naturaleza, se construye a partir de las leyes de la mecánica y de la geometrización del espacio.

Al contrario de lo que sucedía en la física aristotélica, Descartes explica el movimiento desde el exterior de los cuerpos, es decir, por el principio de inercia que les es propio, renunciando al animismo implícito del paradigma precedente, que atribuía a la materia una dinámica interna. Esta concepción del movimiento, acompañada de su rechazo al vacío, da como resultado una naturaleza esencialmente mecánica, en la que un cuerpo se mueve únicamente cuando otro cuerpo abandona su lugar en el espacio, esto es, no por fuerzas o cualidades internas, sino por el desplazamiento sucesivo de los cuerpos.

Su explicación mecanicista se traduce en una fisiología que prescinde de todas las formas sustanciales, que abundaban en las explicaciones escolásticas de la materia y del organismo humano. Con la simple disposición de los órganos y sin la participación de ningún principio vital, Descartes se propone explicar el funcionamiento de la fisiología y de su movimiento. Para la biología aristotélica, que concebía la capacidad de movimiento como la propiedad más característica de los seres vivos, el alma era “la forma sustancial del ser viviente”. El abandono de la idea de “alma” como “aliento vital” fue una de las consecuencias inmediatas del derrumbamiento del Cosmos, que habría de producirse con el rechazo de la física aristotélica y la geometrización del espacio, que supuso la revolución copernicana en manos de Descartes.

Comprender la naturaleza de nuestro cuerpo y de su normal funcionamiento, según Descartes, nos permite reconocer que hay movimientos corporales que no dependen del alma, sino de la disposición de sus órganos. Para ello es necesario luchar contra un prejuicio firmemente asentado, de acuerdo con el cual la mayoría de nuestros

movimientos obedecen a nuestra voluntad, una de las grandes potencias anímicas, y que el alma es el principio dinámico de nuestro organismo.

Sorprendentemente, el aspecto de su iatromecánica que más rechazo despertó, entre sus contemporáneos, fue aquel que se refiere a los animales como simples máquinas carentes de alma. El riesgo materialista que incubaba la fisiología mecanicista cartesiana, atrajo sobre él la crítica y las sospechas que con tanto celo había intentado evitar. En este tema, sin embargo, Descartes se mostró siempre inflexible.

El experimento mental propuesto por Descartes de suponer la existencia de un mundo nuevo, en el que el hombre, como el resto de los animales, no es más que una estatua o máquina de tierra, no era un simple juego de suposiciones. Ese mundo libre de formas, de cualidades y de fines, es nuestro propio mundo; los animales son realmente máquinas que no se distinguen de los relojes, sino por su mayor complejidad. Su propuesta, entonces, es poder ver la realidad de una manera diferente, según el modelo establecido por el paradigma mecanicista. Creo, sin embargo, que ni siquiera el propio Descartes, estaba dispuesto a asumir todas las consecuencias que ello arrastraba.

El dualismo epistemológico cartesiano, posterior a sus investigaciones del cuerpo humano, no buscaba establecer distinciones fisiológicas, sino establecer los fundamentos del pensamiento científico. El dualismo epistemológico-metafísico no es, por tanto, incompatible con el monismo psicofísico de su trabajo científico. Prueba de ello, es que su mecanicismo extremo y su fe en las leyes del movimiento físico le conducían, más bien, hacia un materialismo también en el orden del hombre.

Ahora bien, aunque Descartes no hubiera estado dispuesto a asumir todas las consecuencias, a las que el paradigma mecanicista le obligaba, no se le puede recriminar su indecisión, dadas las herramientas conceptuales con las que trabajaba. Descartes fue dualista, desde el punto de vista de la metafísica, y materialista desde la perspectiva de la física y el mecanicismo. Tal como sucede con muchos científicos contemporáneos.

Aunque la originalidad de Descartes al aplicar las leyes de la mecánica a la biología y la fisiología humanas, no se vio recompensada con la resolución de ningún problema práctico concreto, debe destacarse como su principal valor la riqueza heurística, que marcaría todas las investigaciones fisiológicas posteriores. El poder heurístico del mecanicismo cartesiano abría las puertas al estudio de las ciencias de la vida, refutando definitivamente la participación del alma en las funciones y movimientos orgánicos de los seres vivos. Aquí, como en el orden epistemológico y en

el de la filosofía de la mente, el principal valor del pensamiento cartesiano radica en su carácter de paradigma, es decir, en la abundancia de caminos a los que dio apertura.

Por otra parte, hay que destacar que el *cogito* o mente racional no agota su concepción de la mente, en tanto que compuesto del hombre. La concepción cartesiana de la mente supera los límites del dualismo metafísico y se adentra en la unidad mente-cuerpo al tratar de las pasiones humanas. Esta unidad, que conforma su idea de hombre verdadero, está más allá de la idea aristotélico-escolástica del hombre como un animal racional.

Para Descartes la distinción entre un hombre y un animal no puede establecerse ciñéndose al cuerpo y su fisiología. El cuerpo, sea el de un hombre o el de un animal, es siempre una máquina que se mueve y funciona por la disposición de sus órganos, según las leyes dinámicas de la mecánica. La diferencia entre hombres y animales, o entre hombres y máquinas, sólo puede establecerse por el alma, es decir, por su presencia o por su ausencia en el cuerpo-máquina. Esto significa que, en última instancia, no se puede hablar del hombre propiamente dicho, sin hacer referencia a su alma. La sola mención del cuerpo humano, sin la participación de su alma, no sería suficiente para tener una idea de lo que es el hombre, pues un cuerpo sin alma no es más que una máquina, es decir, un animal que se mueve sólo por la adecuada disposición de sus órganos. Ahora bien, hablar sólo del alma, sin hacer referencia al cuerpo, no es hablar tampoco del hombre, sino del *cogito*, es decir, de un primer principio, de una sustancia.

Desde este punto de vista, esencialmente cartesiano, sólo se puede hablar de la mente en su estrecha relación con el cuerpo, es decir, en la unidad que ambas sustancias forman en el hombre. Por ello, el concepto de mente cartesiano no puede comprenderse exclusivamente desde la distinción entre la *res extensa* y la *res cogitans*, a la que nos tiene acostumbrados la literatura tradicional sobre filosofía de la mente. Fácilmente se olvida que el contexto en el que Descartes lleva a cabo esta distinción inicial, es el de la fundamentación metafísico-epistemológica del conocimiento. En tal contexto, la distinción permite la definición del *cogito*, esto es, de un primer principio del conocimiento, pero no del concepto de mente que desarrolla en su exposición “material”, es decir, en su relación con el cuerpo y que integra gran parte de su tarea científica, poco investigada por los estudiosos. El *cogito* sólo llega a convertirse en *mente* cuando se establece la íntima unión entre la mente y el cuerpo. De otra forma el *cogito* no es más que un principio metafísico.

Descartes demuestra que la convicción de sentido común que tenemos de la unión mente-cuerpo no resulta suficiente para explicar la relación que hay entre determinadas afecciones físicas y sus efectos en el espíritu o, a la inversa, entre lo que acontece en el espíritu y afecta al cuerpo. La relación entre el cuerpo y el alma resulta, desde el punto de vista intuitivo, poco menos, que ininteligible. Si no se distinguen, es decir, si no se explican o “separan” las sustancias que componen al hombre y se considera qué tipo de unión media entre ellas, jamás se podría entender, no sólo cómo sentimos y porqué, sino cómo se produce y alcanza el conocimiento empírico. El alma, en el orden de las creencias animistas o vitalistas, ofrece una explicación muy limitada de la fisiología, del fenómeno de la vida y del funcionamiento de la mente.

La polémica distinción entre el pensamiento puro (*res cogitans*) y la materia extensa (*res extensa*), busca no sólo separar definitivamente los pensamientos confusos o falsos, de los conocimientos verdaderos. Busca, principalmente, liberar la mente racional del yugo de los sentidos. La distinción dualista metafísica está, en Descartes, estrecha e indisolublemente relacionada con la fundamentación epistemológica del conocimiento.

En contra de lo que habitualmente se cree, Descartes habla aquí como metafísico no como fisiólogo. Desatender este importante aspecto de su discurso filosófico, es decir, prescindir de la complejidad teórica que acompaña la distinción entre el pensamiento puro y la materia extensa, nos lleva inexorablemente al trillado camino de las interpretaciones de Descartes.

Cuando Descartes habla de “distinción” está hablando de dos entidades metafísicas, dos principios del conocimiento, mientras que cuando habla de “unión” está hablando de la mente y el cuerpo, es decir, del hombre. Ello resulta manifiesto en la justificación que hace Descartes de la unión entre ambas sustancias, por vía de la experiencia cotidiana de los sentimientos confusos, fruto del compuesto mente-cuerpo que forma al verdadero hombre. La distinción metafísica y la íntima unión no son incompatibles, por tratarse precisamente de dos tipos diferentes de argumentos, situados en dos tiempos lógicos distintos en su discurso: el primero pertenece al orden de las demostraciones metafísicas, mientras que el segundo es del orden de la experiencia empírica.

Lo que en última instancia afirma Descartes es que la cuestión de la mente, es decir, de la relación alma-cuerpo, no es una cuestión de carácter metafísico, por lo que no es en la *Meditaciones* en donde debemos buscar las respuestas acerca del paradigma

cartesiano de lo mental. El dualismo es un principio establecido como resultado de la indagación metafísica de los primeros principios de la ciencia. Para pensar la unión, en cambio, como continuamente sostiene Descartes, no es necesaria ninguna investigación metafísica. Son los propios sentidos y la manera común de pensar lo que nos muestra que el alma y el cuerpo se mueven e influyen mutuamente. A pesar del dualismo metafísico de trasfondo, Descartes defiende un monismo fisiológico que se verifica en el orden causal de las pasiones.

En última instancia, la verdadera división que plantea Descartes con su distinción entre sustancia pensante y sustancia extensa, es la separación radical entre la razón y los sentidos. Su dualismo, más que una dualidad entre la mente y el cuerpo, es un *dualismo epistemológico* que inaugura y posibilita el pensamiento científico. En todo lo demás, el hombre debe estar y está siempre unido.

A pesar de las múltiples críticas que el término “paradigma” ha sufrido en los últimos tiempos, sobre todo en el orden de la filosofía de la ciencia, sigue siendo pertinente su uso en el presente contexto, especialmente en el sentido lingüístico, en el que Kuhn siempre quiso acotar su definición. Un paradigma, para la lingüística moderna, es un espacio vacío que invoca la verticalidad y la sustitución metonímica de un término por otro, dentro de un mismo enunciado u oración. Así se puede hablar de relaciones “paradigmáticas”, en oposición a las relaciones “sintagmáticas”, entre los elementos de un enunciado. Con paradigma no hacemos referencia a la condensación metafórica de un modelo cualquiera, sino al desplazamiento metonímico que se produce entre sus cercanías semánticas. De este modo un paradigma, como el paradigma cartesiano de lo mental, es ese lugar que transforma todo lo que cae en su espacio semántico, en un eslabón más de su cadena significativa. Así, todo discurso filosófico que caiga en el lugar de la conciencia, como centro de la psicología humana, pasará a formar parte del paradigma cartesiano de lo mental.

El secreto de la solución del problema mente-cuerpo no está, pues, en la definición más acabada de sus términos opuestos, ni en el descubrimiento de la sustancia mental última. La clave de la incapacidad de superar el dualismo cartesiano está en la centralidad de la conciencia, en su cualificación como centro de la vida psíquica.

Aunque a nivel de los estudios fisiológicos y neurológicos, han sido muchos e innegables los avances, respecto de lo mental y anímico el discurso filosófico apenas si se ha movido: seguimos pensando con los mismos instrumentos de Descartes y, en

muchos aspectos, con instrumentos anteriores. En cierto modo, Descartes sigue siendo nuestro contemporáneo. Mientras no cambiemos de ideología, difícilmente podremos transformar nuestro pensamiento. Cambiar de pensamiento no consiste simplemente en inventar nuevas teorías. Ni siquiera una nueva teoría se reduce a establecer nuevos vínculos racionales y conceptuales. Casi estoy tentado a decir que primero hay que cambiar de manera de pensar, para poder enunciar nuevas teorías. Creo que esto sería, en esencia, lo que quería decir Kuhn, cuando hablaba de revoluciones en ciencia.

Descartes estuvo muy cerca del materialismo respecto de la mente. Si no fue más allá en su explicación mecanicista del pensamiento fue por las mismas razones por las que tampoco hoy nosotros nos atrevemos a considerar el determinismo psíquico y dejar de lado nuestros prejuicios: simplemente no estaba dispuesto a asumir todas las consecuencias de este pensamiento. Hacerlo conllevaría aceptar cambios difíciles de tolerar, no sólo en el orden del conocimiento, sino en el más íntimo y carnal de la vida cotidiana. Dichos cambios le hubieran llevado a una carrera imparable en la explicación física del mundo y de su propia naturaleza.

Resumen

1. La complejidad del dualismo cartesiano es aún mayor de lo que se supone, pues se encuentra enraizada en la idea de ciencia, así como en la concepción de la racionalidad y la conciencia.
2. El pensamiento de Descartes obedece a un proyecto epistemológico general que no es tenido en consideración, cuando se intenta revisar sus concepciones sobre la cuestión de la mente.
 - 2.1. Para comprender lo que Descartes verdaderamente entendía cuando hablaba de la mente hay que tener en cuenta que, a lo largo de toda su obra, mantuvo un diálogo crítico con la Escolástica, y que este diálogo es la espina dorsal de su proyecto.
 - 2.2. Su propósito general era ampliar, a todos los ámbitos posibles, incluido el sensible terreno del hombre, la concepción mecanicista de la naturaleza. Éste es el marco conceptual del paradigma cartesiano de lo mental.

- 2.3. La crítica de los sentidos es uno de los distintivos que mejor caracteriza al racionalismo cartesiano, constituyendo uno de los pilares más firmes de su concepción del conocimiento científico y de su idea de mente racional.
- 2.4. La ruptura con el pensamiento escolástico se produce desde el momento en que lo matemático se transforma en el principal aval de la certeza.
- 2.5. Éste es el contexto original en el que se realiza la distinción cartesiana entre sustancia extensa y sustancia racional.
- 2.6. Descartes propone un mundo que, abandonando las formas y las sustancias, los fines y las fuerzas que plagaban la concepción escolástica de la naturaleza, se construye a partir de las leyes de la mecánica y de la geometrización del espacio.
3. La naturaleza de la sustancia racional es pensar, y no se le puede atribuir ninguna de las características propias del cuerpo, del alma vegetativa o de cualquiera de las propiedades derivadas de la conjunción cuerpo-alma.
 - 3.1. La explicación mecanicista cartesiana se traduce en una fisiología que prescinde de todas las formas sustanciales, tan abundantes en las explicaciones escolásticas de la materia y del organismo humano.
 - 3.2. El abandono de la idea de “alma” como “aliento vital” fue una de las consecuencias inmediatas del derrumbamiento del Cosmos.
 - 3.3. Comprender la naturaleza de nuestro cuerpo y de su normal funcionamiento, desde la perspectiva de Descartes, permite reconocer que hay movimientos corporales que no dependen del alma, sino de la disposición de sus órganos.
 - 3.4. La propuesta cartesiana fue interpretar la realidad según el modelo establecido por el paradigma mecanicista, aunque ni siquiera Descartes estuvo completamente dispuesto a asumir todas las consecuencias que ello implicaba.
 - 3.5. El dualismo epistemológico-metafísico no es incompatible con el monismo psicofísico de su trabajo científico. Prueba de ello, es que su mecanicismo extremo y su fe en las leyes del movimiento físico le conducían hacia un materialismo en el orden del hombre.
 - 3.6. Descartes fue dualista, desde el punto de vista de la metafísica, y materialista desde la perspectiva de la física y el mecanicismo. Tal como sucede con muchos científicos contemporáneos.

- 3.7. El poder heurístico del mecanicismo cartesiano abría las puertas al estudio de las ciencias de la vida, refutando definitivamente la participación del alma en las funciones orgánicas de los seres vivos.
- 3.8. La concepción cartesiana de la mente supera los límites del dualismo metafísico y considera la unidad mente-cuerpo al tratar de las pasiones humanas.
- 3.9. La unidad mente-cuerpo, que conforma su idea de hombre verdadero, va más allá de la idea aristotélico-escolástica del hombre como un animal racional.
- 3.10. Hablar sólo del alma, sin hacer referencia al cuerpo, no es hablar del hombre, sino del *cogito*, es decir, de un primer principio, de una sustancia. Desde un punto de vista esencialmente cartesiano, sólo se puede hablar de la mente en su estrecha relación con el cuerpo, es decir, en la unidad que ambas sustancias forman en el hombre.
- 3.11. El *cogito* sólo se transforma en *mente*, cuando se establece la íntima unión entre la mente y el cuerpo. De otra forma el *cogito* no es más que un principio metafísico.
- 3.12. Cuando Descartes habla de “distinción” está hablando de dos entidades metafísicas, dos principios del conocimiento. Cuando habla de “unión” está hablando de la mente y el cuerpo, es decir, del hombre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obra fuente

DESCARTES, R.: La edición tomada como base es la de *Oeuvres de Descartes*, edición preparada por Ch. Adam y P. Tannery, París, Vrin, 1897-1913 (12 volúmenes. 11 vols. + vol. 12 bibliografía). Reeditada por Vrin en 1996. Citada como AT.

DESCARTES, R.: *Œuvres Complètes de René Descartes*, complete new edition of the entire philosophical and scientific corpus of Descartes, created by the Connaught Descartes Project at the University of Toronto (headed by André Gombay). CD The Past Masters Series Bibliographic Database.

Obras de Descartes en castellano

DESCARTES, R. (1977): *Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Editorial Alfaguara. Traducción de Vidal Peña

DESCARTES, R. (1980): *Observaciones sobre el programa de Regius*, Buenos Aires, Aguilar. Traducción Guillermo Quintás Alonso.

DESCARTES, R. (1981a): *Discurso del método. Dióptrica. Meteoros y Geometría*. Madrid, Editorial Alfaguara. Traducción Guillermo Quintás Alonso.

DESCARTES, R. (1947): *Discourse de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris, J. Vrin.

DESCARTES, R. (1981b): *Observaciones sobre la explicación de la mente humana*. Valencia, Cuadernos Teorema. Traducción Guillermo Quintás Alonso.

DESCARTES, R. (1987): *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Madrid, Editorial Gredos. Traducción de E. López y M. Graña.

DESCARTES, R. (1990): *El tratado del hombre*. Madrid, Alianza Editorial. Traducción Guillermo Quintás Alonso.

DESCARTES, R. (1991): *El mundo. Tratado de la luz*, Madrid, Alianza Editorial. Traducción Ana Rioja.

DESCARTES, R. (1995): *Los principios de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial. Traducción Guillermo Quintás Alonso.

- DESCARTES, R. (2005): *Las pasiones del alma*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
Traducción de Francisco Fernández Buey revisada por Julián Pachó.
- DESCARTES, R. (1999): *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*.
Barcelona, Alba Editorial. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia.
- DESCARTES, R. (2001): *La investigación de la verdad por la luz natural*. Madrid,
Excerpta philosophica N° 28, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense
de Madrid. Traducción de José A. Martínez Martínez.
- DESCARTES, R. (2003): *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid, Alianza Editorial.
Traducción de Juan Manuel Navarro Cordón.

Bibliografía secundaria

- ALANEN, L. (1996): “Reconsidering Descartes’s notion of the mind-body union”,
Synthese, 106, pp. 3-20.
- ALQUIÉ, F. (1969): *Descartes*, Paris, Hatier.
- ÁLVAREZ, C. Y MARTÍNEZ ENRÍQUEZ, J. R. (2000): *Descartes y la ciencia del siglo XVII*,
México, Editorial Siglo XXI.
- ARISTÓTELES (1994a): *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid,
Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES (1994b): *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás
Calvo Martínez. Madrid, Editorial Gredos.
- AUBENQUE, P. (1982a): “Filosofías helenísticas: estoicismo, epicureismo, escepticismo”
en CHÂTELET 1982a, pp. 172-205.
- AUBENQUE, P. (1982b): “Plotino y el neoplatonismo” en CHÂTELET 1982a, pp. 206-222.
- AUSTIN, J. L. (1970): *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press [Trad. cast.
de Alfonso García Suárez (1988): *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de
Occidente].
- AYER, A. (1959): *Logical positivism*, Chicago, The Free Press of Glencoe [Trad. cast.
de L. Aldama (et al.) (1978): *Positivismo lógico*, Madrid, Fondo de Cultura
Económica].
- AYER, A. (1985): *El problema del conocimiento*. Traducción de Andrés R. Raggio.
Buenos Aires, Eudeba.
- BACON, F. (1620/1975): *Instauratio Magna, Novum Organum, Nueva Atlántida*.
Traducción de Francisco Larroyo. México, Editorial Porrúa.

- BACHELARD, G. (1997): *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Traducción de José Babini. Madrid, Editorial Siglo XXI.
- BARNES, B. (comp.) (1980): *Estudios sobre sociología de la ciencia*. Traducción de Néstor A. Míguez. Madrid, Alianza Editorial.
- BAKER, G. and Katherine J. Morris (2002): *Descartes' dualism*, London-New York, Routledge.
- BECHTEL, W. (1991): *Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva*. Traducción de Luis Ml. Valdés Villanueva. Madrid, Editorial Tecnos.
- BENNETT, J. (2001): *Learning from six philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, Clarendon Press.
- BERNHARDT, J. (1982): "Aristóteles" en CHÂTELET 1982a, pp. 124-171.
- BITBOL-HESPERIES, A. (1990): *Le principe de vie chez Descartes*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- BLACK, M. (1966a): "La metáfora", en *Modelos y metáforas*. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Editorial Tecnos.
- BLACK, M. (1966b): "Modelos y arquetipos", en *Modelos y metáforas*. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Editorial Tecnos.
- BLANCO, A. (2004): *Palabras al viento. Ensayo sobre la fuerza ilocucionaria*. Madrid, Editorial Trotta.
- BLOOR, D. (1976): *Knowledge and Social Imagery*, London, Routledge and Kegan Paul [Trad. cast. de Emmanuel Lizcano y Rubén Blanco (1997): *Conocimiento e imaginario social*, Barcelona, Editorial Gedisa].
- BRONCANO, F. (ed.) (1995): *La mente humana*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Editorial Trotta y CSIC.
- BUNGE, M. (1988): *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, Madrid, Editorial Tecnos.
- BUNGE, M. y ARDILA, R. (2002): *Filosofía de la psicología*, México, Editorial Siglo XXI.
- BUSACCHI, V. (1973): "La iatromecánica", en Laín Entralgo (1973), pp. 251-261.
- BROCHARD, V (1887): *Les sceptiques grecs*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin [Trad. cast. de Vicente Quinteros (1945) : *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, Editorial Losada].

- CALVO MARTÍNEZ, T. (1978): “Introducción general a Aristóteles”, en ARISTÓTELES 1994b.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (1996): *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Ediciones Akal.
- CANGUILHEM, G. (1975): *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*. Traducción de Juan Rovira. Barcelona, Editorial Avance.
- CARNAP, R., HAHN, H., NEURATH, O. (1929): *La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena (Dedicado a Moritz Schlick)*. Traducción de Pablo Lorenzano. Buenos Aires, *Redes* n° 18, Universidad Nacional de Quilmes.
- CARNAP, R. (1928): *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, Weltkreis-Verlag.
- CARNAP, R. (1931): “Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft”, *Erkenntnis*, II, pp. 432-465.
- CARNAP, R. (1932): “Psicología en lenguaje fisicalista”, en AYER 1959, pp. 171-204.
- CARNAP, R. (1936-37): “Testability and Meaning”, *Philosophy of Science*, 3 y 4, pp. 1-40 y 420-468.
- CARNAP, R. (1966): *Philosophical Foundation of Physics*, New York, Basic Books.
- CASSIRER, E. (1951): *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Traducción de Alberto Bixio. Buenos Aires, Emecé Editores.
- CASSIRER, E. (1972): *Filosofía de las formas simbólicas. Vol. II, El pensamiento mítico*. Traducción de Armando Morones. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, E. (1993): *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Vol. I*, “El renacer del problema del conocimiento. El descubrimiento del concepto de Naturaleza, Los fundamentos del Idealismo”. Traducción de Wenceslao Roces. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- CHÂTELET, F. (ed.) (1982a): *Historia de la filosofía. Ideas y doctrinas*. Traducción de Victorio Peral Domínguez. Madrid, Editorial Espasa-Calpe.
- CHÂTELET, F. (1982b): “Del mito al pensamiento racional” en CHÂTELET (1982a).
- DES CHENE, D. (2001): *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- CLARKE, D.M. (1982): *Descartes's Philosophy of Science*, Manchester, Manchester University Press [Trad. cast. de Eloy Rada (1986): *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid, Editorial Alianza].
- CLARKE, D.M. (2003): *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, Clarendon Press.

- COLLINGWOOD, R. G. (1940): *An Essay on Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford; revised edition, with an introduction by Rex Martin, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- COPLESTON, F.C. (1955): *Aquinas*, Harmondsworth, Penguin Books [Trad. cast. de Elsa Cecilia Frost (1982): *El pensamiento de Santo Tomás*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica].
- CORNFORD, F.M. (1982): *La teoría platónica del conocimiento. Teeteto y El Sofista: traducción y comentario*. Traducción de Néstor Luis Cordero y M^a Dolores del Carmen Ligatto. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- CORNFORD, F.M. (1984): *De la religión a la filosofía*. Traducción de Antonio Pérez Ramos. Barcelona, Editorial Ariel.
- CORTÉS MORATÓ, J y MARTÍNEZ RIU, A (1996): *Diccionario de filosofía* en CD-ROM. Barcelona, Editorial Herder.
- COTTINGHAM, J. (1995): *Descartes*. Traducción Laura Benítez Grobet (et al.). México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- COTTINGHAM, J. (2000): “René Descartes”, en Honderich (2000), pp. 83-91.
- CRAIG, E. (edit.) (1998): *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Version 1.0 CD-ROM, London and New York, Routledge.
- CHURCHLAND, P.M. (1988): *Matter and Consciousness*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts. [Trad. cast. de Margarita N. Mizraji (1999): *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Barcelona, Editorial Gedisa].
- CUSA, N. de (2001): *Diálogos del idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*. Traducción de Ángel Luis González. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- CUSA, N. de (2003): *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*. Traducción de Jorge M. Machetta y Claudia D’Amico. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- D’AGOSTINI, F. (2000): *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Traducción de Mario Pérez Gutiérrez. Madrid, Editorial Cátedra.
- DAMASIO, A. (1996): *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Traducción castellana de Joandomènec Ros. Barcelona, Crítica.
- DAVIDSON, D. (1970): “Mental Events”, en L. FOSTER y J.W. SWANSON (eds.), *Experience and Theory*, The University of Massachusetts Press. [Trad. cast. de

- Lourdes Valdivia Dounce (1981): *Sucesos mentales*, México, Cuadernos de Crítica, Universidad Nacional Autónoma de México].
- DÍEZ, J.A. y MOULINES, C.U. (1999): *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Barcelona, Editorial Ariel.
- DÍEZ CALZADA, J.A. (1989): “La revuelta historicista en filosofía de la ciencia”, en *Arbor* CXXXIV, N° 526, pp. 69-96.
- DUCROT, O., TODOROV, T. (1974): *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Traducción de Enrique Perroni. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- DUHEM, P. (1914): *La théorie physique, son objet, sa structure*, Paris, Chevalier & Rivière [Trad. cast. de María Pons Irazazábal (2003): *La teoría física, su objeto y su estructura*, Barcelona, Editorial Herder].
- EDWARDS, P. (ed.) (1964): *The Encyclopaedia of Philosophy*, New York, The Macmillan Company & The Free Press.
- ECHEVERRÍA, J. (1999): *Introducción a la metodología de la ciencia*, Madrid, Editorial Cátedra.
- EPICURO (2004): *Carta a Meneceo*, en *Obras*. Traducción de Montserrat Jufresa. Madrid, Editorial Tecnos.
- EPICURO (2004): *Carta a Heródoto*, en *Obras*. Traducción de Montserrat Jufresa. Madrid, Editorial Tecnos.
- ESTÉBANEZ CALDERÓN, D. (2002): *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza Editorial.
- FERRATER MORA, J. (1994): *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel.
- FEYERABEND, P.K. (1962): “Explanation, reduction and empiricism” in H. Feigl and G. Maxwell (eds) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis, MI: University of Minnesota Press, vol. III, 28-97 (Trad. cast. de Diego Ribes (1989): *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Barcelona, Editorial Paidós).
- FEYERABEND, P.K. (1965): “Problems of Empiricism”, in R.G. Colodny (ed.) *Beyond the Edge of Certainty*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 145-260.
- FEYERABEND, P.K. (1970): “Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis, MI: University of Minnesota Press, vol. IV (Trad. cast. de Francisco Hernán (1974): *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Editorial Ariel).

- FEYERABEND, P.K. (1975): *Against Method*, London, New Left Books [Trad. cast. de Diego Ribes (2000): *Tratado contra el método*, Madrid, Editorial Tecnos].
- FICINO, M.: *Comentario al Symposio o Banquete de Platón* [1469] en SANTIDRIÁN (ed.) (1994).
- FLECK, L. (1935): *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* [Trad. cast. de Luis Meana (1986): *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento*, Madrid, Editorial Alianza].
- FODOR, J. A. (1994): *Psicosemántica. El problema del significado en la filosofía de la mente*. Traducción de Óscar L. González-Castán. Madrid, Editorial Tecnos.
- FOSTER, M. (1970): *Lectures on the history of physiology during the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries*, New York, Dover Publications.
- FREGE, G. (1892): “Sobre sentido y referencia”, en FREGE (1984), pp. 51-85. También en VALDÉS VILLANUEVA (1999), pp. 27-48.
- FREGE, G. (1893): “Prólogo a *Las leyes fundamentales de la aritmética*”, en FREGE (1984), pp. 129-163.
- FREGE, G. (1984): *Estudios sobre semántica*. Traducción de Ulises Moulines. Barcelona, Ediciones Orbis.
- FREUD, S. (1900): “La interpretación de los sueños” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1905): “Tres ensayos para una teoría sexual” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1906): “Personajes psicopáticos en el teatro” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1907): “Los actos obsesivos y las prácticas religiosas” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1908): “El poeta y los sueños diurnos” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1909): “La novela familiar del neurótico” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1909b): “Análisis de un caso de neurosis obsesiva (Caso del hombre de las ratas)” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1913): “Tótem y tabú. Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1914): “Introducción al narcisismo” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1917): “Duelo y melancolía” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1921): “Psicología de las masas y análisis del Yo” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1923): “El ‘Yo’ y el ‘Ello’” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1925): “Las resistencias contra el psicoanálisis” en FREUD 1996.

- FREUD, S. (1926): “Análisis profano (Psicoanálisis y medicina). Conversaciones con una persona imparcial” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1939): “Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1940): “Compendio del psicoanálisis” en FREUD 1996.
- FREUD, S. (1996): *Obras completas*. Traducción de José Luis López Ballesteros. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- FULLER *et al.* (1989): *The Cognitive Turn. Sociological and Psychological Perspectives on Science*, Dordrecht, Reidel.
- GALILEI, G.: *Il Saggiatore, nel quale con bilancia esquisita e giusta si ponderano le cose contenute nella Libra astronomica e filosofica di Lotario Sarsi Sigensario* (1623) [Trad. cast. de José Manuel Revuelta (1981): *El ensayador*, Buenos Aires, Ediciones Aguilar].
- GALILEI, G.: *Dialogo supra i due massimi sistemi del mondo ptolemaico e copernicano* (1630) [Trad. cast. de Antonio Beltrán Marí (1994): *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, Madrid, Alianza Editorial].
- GALLINO, L. (1995): *Diccionario de sociología*. Traducción de Stella Mastrangelo, Lorenzo Alegría. México, Editorial Siglo Veintiuno.
- GARBANZI (1991): *Enciclopedia de la literatura*, Barcelona, Ediciones B.
- GARCÍA, E. (2001): *Mente y cerebro*, Madrid, Editorial Síntesis.
- GARCÍA, E. y MUÑOZ, J. (comp.) (1999): *La teoría evolucionista del conocimiento*, Madrid, Editorial Complutense.
- GARCÍA SUÁREZ, A. (1997): *Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Editorial Tecnos.
- GARCÍA TREVIJANO, C. (1993): *El arte de la lógica*, Madrid, Editorial Tecnos.
- GARDNER, H. (1985): *The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution*, New York, Basic Books, Inc., Publishers. [Trad. cast. de Aníbal Duarte (2000): *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*, Barcelona, Editorial Paidós].
- GILSON, E. (1947): *Texte et commentaire au Discourse de la méthode*. Paris, J. Vrin.
- GILSON, E. (1975): *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

- GILSON, E. (1979): *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Librairie Philosophique J Vrin. [Trad. cast. de Ricardo Anaya (2004): *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Rialp].
- GREGORY, R. L. (ed.) (1995): *Diccionario Oxford de la mente*. Traducción de Irene Cifuentes de Castro (et al.). Madrid, Alianza Editorial.
- GONZÁLEZ-CASTÁN, O. (1999): *La conciencia errante. Introducción crítica a la filosofía de la psicología*, Madrid, Editorial Tecnos.
- GONZÁLEZ-RECIO, J. L. (1995): "La paradoja Harvey-Descartes y el Proyecto de una biología teórica", en *Thémata*, 14, pp. 61-82.
- GONZÁLEZ-RECIO, J. L. (2004): *Teorías de la vida*, Madrid, Editorial Síntesis.
- HAMELIN, O. (1949): *El sistema de Descartes*. Traducción de Amalia Haydée Raggio. Buenos Aires, Editorial Losada.
- HANSON, N.R. (1985): *Observación y explicación: guía de la filosofía de la ciencia. / Patrones de descubrimiento. Investigación de las bases conceptuales de la ciencia*. Traducción de Enrique García Camarero y Antonio Montesinos. Madrid, Editorial Alianza.
- HEIDEGGER, M. (1989): *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Traducción de Juan David García Bacca. Barcelona, Editorial Anthropos.
- HEIDEGGER, M. (1992): *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Traducción de Eduardo García Belsunge y Zoltan Szankay. Buenos Aires, Editorial Memphis.
- HEIDEGGER, M. (2000): *Nietzsche II*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona, Editorial Destino.
- HELLER, A. (1994): *El hombre del Renacimiento*. Traducción de J.F. Yvars y Antonio Prometeo Moya. Barcelona, Editorial Península.
- HEMPEL, C.G. (1950): "Problemas y cambios en el criterio empirista del significado", en AYER 1978, pp. 115-136.
- HESSE, M. B. (1967): "Models and analogy in science". In EDWARDS, P. (ed.) (1964), p. 354-359.
- HONDERICH, T. (comp.) (2000): *Los filósofos: una introducción a los grandes pensadores de occidente*. Traducción de Carmen García Trevijano. Madrid, Editorial Tecnos.
- IRANZO, J. M. et Al (Comp.) (1995): *Sociología de la ciencia y la tecnología*, Madrid, CSIC.

- JACKSON, F. and Rey, G. (1998): "Philosophy of mind". In CRAIG, E. (edit.) (1998).
- JACKSON, F. (1998): "Identity theory of mind". In CRAIG, E. (edit.) (1998).
- JACOB, F. (1977): *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*. Traducción de Joan Senent y M. Rosa Soler. Barcelona, Editorial Laia.
- JAEGER, W. (1933): *Paideia. Die Fromung des griechischen Menschen* [Trad. cast. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces (1990): *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid, Editorial Fondo de Cultura Económica].
- JASPERS, K. (1996): *Descartes y la filosofía*. Traducción Oswald Bayer. Buenos Aires, Editorial Leviatán.
- KANT, I. (1978): *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Rivas. Madrid, Editorial Alfaguara.
- KENNY, A. (1989): *The Metaphysics of Mind*, Oxford, Oxford University Press [Trad. cast. de Francisco Rodríguez Consuegra (2000): *La metafísica de la mente. Filosofía, psicología, lingüística*, Barcelona, Editorial Paidós].
- KENNY, A. (1993): *Aquinas on Mind*, Londres, Routledge [Trad. cast. de J.M. López de Castro (2000): *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona, Editorial Herder].
- KENNY, A. (1997): *Introducción a Frege*. Traducción de Carmen García Trevijano. Madrid, Editorial Cátedra.
- KNORR-CETINA (1988): "Los estudios etnográficos del trabajo científico: hacia una interpretación constructivista de la ciencia" en IRANZO (eds.) (1995).
- KÖHLER, W. (1998): *El problema de la forma*, Madrid, *Excerpta Philosophica* N° 24 – Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.
- KOYRÉ, A. (1957): *From the closed world to the infinite universe*, John Hopkins University Press [Trad. cast. de Carlos Solís Santos (1979): *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Editorial Siglo XXI].
- KOYRÉ, A. (1980): *Estudios Galileanos*. Traducción de Mariano González Ambóu. Madrid, Editorial Siglo XXI.
- KUHN, T. S. (1959): "La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica", en KUHN 1977, pp. 248-262.
- KUHN, T. S. (1963): "The function of dogma in scientific research", in CROMBIE, A. (1963): *Scientific Change*, New York, Heineman Educational Books, pp. 347-369 [Vers. cast. de Dámaso Eslava (1979): *La función del dogma en la investigación científica*, Valencia, Cuadernos Teorema].

- KUHN, T. S. (1965): “¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?” en LAKATOS-MUSGRAVE (1975).
- KUHN, T. S. (1968a): “Las relaciones entre la historia y la filosofía de la ciencia”, en KUHN 1977, pp. 27-45.
- KUHN, T. S. (1968b): “La historia de la ciencia”, en KUHN 1977, pp. 129-150.
- KUHN, T. S. (1969a): “Consideración en torno a mis críticos” en LAKATOS-MUSGRAVE (1970).
- KUHN, T. S. (1969b): “Notas sobre Lakatos” en LAKATOS-MUSGRAVE (1970).
- KUHN, T. S. (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*, International Encyclopaedia of Unified Science. vol. 2, Number 2. University of Chicago Press. [Vers. cast. de Agustín Contín (2000): *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica].
- KUHN, T. S. (1974): “Algo más sobre paradigmas”, en KUHN 1977, pp.317-343.
- KUHN, T. S. (1976): “El cambio de teoría como cambio de estructura: comentarios sobre el formalismo de Sneed”, en KUHN 2002, pp. 211-232.
- KUHN, T. S. (1977): *The Essential Tension*. Selected Studies in Scientific Tradition and change, The University of Chicago Press. [Vers. cast. de Roberto Helier (1993): *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición en el ámbito de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica].
- KUHN, T. S. (1981): “¿Qué son las revoluciones científicas?”, en KUHN 2002, pp.23-45.
- KUHN, T. S. (1983): “Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, en KUHN (2002), pp. 47-75.
- KUHN, T. S. (1989): “Mundos posibles en la historia de la ciencia”, en KUHN 2002, pp. 77-112.
- KUHN, T. S. (1990): “El camino desde *La estructura*”, en KUHN 2002, pp.113-129.
- KUHN, T. S. (1996): *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*. Traducción de Domènec Bergadá. Barcelona, Editorial Ariel. [Vers. ingl. (1957): *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge, Harvard University Press].
- KUHN, T. S. (2002): *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993, con una entrevista autobiográfica*. Conant, J y Haugeland, J. (comp.). Traducción de traducción de Antonio Beltrán y José Romo. Barcelona, Editorial Paidós.

- LACAN, J. (1965): *El objeto del psicoanálisis*, Seminario 13, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- LACAN, J. (1991): *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Seminario 11, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- LACAN, J. (1961): *La identificación*, Seminario 9, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- LAÍN ENTRALGO, P. (ed.) (1973): *Historia Universal de la Medicina*, vol. 4, Madrid, Editorial Salvat.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1973b): “La obra de William Harvey y sus consecuencias”, en Laín Entralgo (1973).
- LAÍN ENTRALGO, P. (1997): *Historia de la medicina*, Barcelona, Editorial Masson.
- LAKATOS, I. (1969a): “La falsación y la metodología de los programas de investigación científica” en LAKATOS-MUSGRAVE (1975).
- LAKATOS, I. (1969b): “La Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales” en LAKATOS-MUSGRAVE (1975). También publicado en (1974): *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Editorial Tecnos.
- LAKATOS, I. y MUSGRAVE, A. (eds.) (1970): *Criticism and the Growth of Knowledge*. London, Cambridge University Press [Vers. cast. de Francisco Hernán (1975): *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965. Barcelona, Ediciones Grijalbo).
- LATOUR, B y WOOLGAR, S (1995): *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Traducción Eulalia Pérez Sedeño. Madrid, Editorial Alianza.
- LEAHEY, T. H. (1982): *Historia de la psicología: las grandes corrientes del pensamiento psicológico*. Traducción de Francisco de Asís Blas de Aritio e Ignacio Ruiz Alcaín. Madrid, Editorial Debate.
- LEROY, M. (1930): *El filósofo enmascarado*. Traducción de F. Gallach Palés. Madrid, L. Rubio.
- LLOYD, E. A. (1998): “Models”. In Craig, E. (edit.) (1998).
- MACHAMER, P. & MCGUIRE, J.E. (2006): “Descartes’s changing mind”, in *Studies and History and Philosophy of Science*, 37, 398-419.
- MARION, J.L. (2008): *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*. Traducción de Alejandro García Mayo. Madrid, Escolar y Mayo Editores.

- MASTERMAN, M. (1975): “La naturaleza de los paradigmas”, en LAKATOS, I. y MUSGRAVE, A. (eds.) (1975), pp. 159-201.
- MARTÍNEZ FREIRE, P. (1995): *La nueva filosofía de la mente*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- MARTÍNEZ FREIRE, P. (1997): “El giro cognitivo en filosofía de la ciencia”, *Revista de Filosofía*, Vol. X, núm. 17, pp. 105-122.
- MARTINICH, A. P. (1998): “Metaphor”. In Craig, E. (edit.) (1998).
- MENASSA, M. O. (1987): *Freud y Lacan –hablados I–*. Madrid, Editorial Grupo Cero.
- MEY, M de et al. (eds.) (1982): *The Cognitive Paradigm*, Dordrecht, Reidel.
- MONDOLFO, R. (1969): *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, Vol. II *Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*. Buenos Aires, Editorial Losada.
- MONTAIGNE, M. de: *Apología de Raimundo Sebond* en MONTAIGNE (2002).
- MONTAIGNE, M. de (2002): *Ensayos Completos*. Traducción de Juan G. de Luaces. Barcelona, Ediciones Omega.
- MOYA, C. (2004): *Filosofía de la mente*, Valencia, Universidad de Valencia.
- NAGEL, E. (1968): *La estructura de la ciencia: problemas de la lógica de la investigación científica*. Traducción de Néstor Míguez. Barcelona, Editorial Paidós.
- NAGEL, T. (1995): *Other Minds. Critical Essays 1969-1994*, New York, Oxford, Oxford University Press. [Trad. cast. de Sandra Girón (2000): *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994*, Barcelona, Editorial Gedisa].
- NAVARRO CORDÓN, J. M. (2003): “Introducción” en *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial.
- NEURATH, O. (1933): “Proposiciones protocolares”, en AYER 1978, pp. 205-214.
- NEWTON, I. (1686/1982): *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Traducción de Antonio Escohotado. Madrid, Editora Nacional.
- NICOLÁS, J. A. y FRÁPOLLI, M. J. (2001): *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*, Granada, Editorial Comares.
- NISBET, R., KUHN, T., WHITE, L. y otros (1979): *Cambio social*. Traducción de Leopoldo Lavelace. Madrid, Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1992): *La idea de principio en Leibniz y La evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.

- PAPP, D. (1973): “Visión sinóptica de la ciencia del barroco”, en Laín Entralgo (1973), pp. 199-215.
- PÉREZ RANSANZ, A. R. (1996): “Evolución de la idea de inconmensurabilidad”, en *Arbor* CLV, N° 611, pp. 51-75.
- PESET, J. L. (1973): “La morfología biológica del barroco”, en Laín Entralgo (1973), pp. 217-219.
- PHILLIPS, R. P. (1964): *Moderna filosofía tomista, T. I: Filosofía de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Morata.
- PLATÓN (1987a): *Gorgias*, en *Diálogos*, Vol. II. Traducción de J Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Oliveri y J. L. Calvo. Madrid, Editorial Gredos.
- PLATÓN (1987b): *Menón*, en *Diálogos*. Traducción de J Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Oliveri y J. L. Calvo. Vol. II, Madrid, Editorial Gredos.
- PLATÓN (1988a): *Fedro*, en *Diálogos*. Traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo. Vol. III, Madrid, Editorial Gredos.
- PLATÓN (1988b): *Fedón*, en *Diálogos*. Traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo. Vol. III, Madrid, Editorial Gredos.
- PLATÓN (1988c): *La República*, en *Diálogos*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Vol. IV, Madrid, Editorial Gredos.
- PLATÓN (1988d): *Político*, en *Diálogos*. Traducción de M^a I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. L. Cordero. Vol. V, Madrid, Editorial Gredos.
- PLATÓN (1988e): *Teeteto*, en *Diálogos*. Traducción de M^a I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. L. Cordero. Vol. V, Madrid, Editorial Gredos.
- PLATÓN (1988f): *Sofista*, en *Diálogos*. Traducción de M^a I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. L. Cordero. Vol. V, Madrid, Editorial Gredos.
- PLATÓN (1990): *Lisis*, en *Diálogos*. Traducción de J Calonge Ruiz, C. García Gual. Vol. I, Madrid, Editorial Gredos.
- PÉPIN, J. (1982): “Helenismo y cristianismo” en Châtelet 1982a, pp. 229-267.
- PINKER, S. (2001): *Cómo funciona la mente*. Traducción de Ferran Meler-Orti. Barcelona, Ediciones Destino.
- PINKER, S. (2005): *La tabla rasa, el buen salvaje y el fantasma en la máquina*. Traducción de Roc Filella Escolà. Barcelona, Editorial Paidós.
- POMPONAZZI, P.: *De Immortalitate Animae* (Sobre la inmortalidad del alma) [1516], en SANTIDRIÁN (ed.) (1994).

- POPKIN, R.H. (1979): *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press [Trad. cast. de Juan José Utrilla (1983): *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica].
- POPPER, K. (1935/1958): *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson (ed. inglesa revisada de 1958 del original alemán de 1935) [Trad. cast. de Víctor Sánchez de Zavala (1962): *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Editorial Tecnos].
- POPPER, K. (1957): *The Open Society and its Enemies*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press (Trad. cast. de Eduard Loedel (1994): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Editorial Paidós).
- POPPER, K. (1961): *La miseria del historicismo*. Traducción de Pedro Schwartz. Madrid, Editorial Taurus.
- POPPER, K. (1963): *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul. [Trad. cast. de Néstor Míguez (1983): *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Editorial Paidós].
- POPPER, K. (1965): “Normal Science and Its Dangers” in LAKATOS-MUSGRAVE (1970), 51-58 [Trad. cast. “La Ciencia Normal y sus peligros” en LAKATOS-MUSGRAVE (1975)].
- POPPER, K. (1965b): “Sobre nubes y relojes” en POPPER (1972), pp. 193-235.
- POPPER, K. (1972): *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press [Trad. cast. Carlos Solís Santos (1992): *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Madrid, Editorial Tecnos].
- POPPER, K. (1997): *El cuerpo y la mente. Escritos inéditos acerca del conocimiento y el problema cuerpo-mente*. Traducción de José Antonio Marina. Barcelona, Editorial Paidós.
- PUTNAM, H. (1962): “The analytic and the synthetic”, *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, vol. 2, pp. 33-36.
- QUINE, W. O. (1951): “Two Dogmas of Empiricism”, en Quine (1953), cap. II [Trad. cast. Valdés Villanueva (1999), pp. 247-270].
- QUINE, W. O. (1953): *From a Logical Point of View*, New York, Harper and Rowe [Trad. cast. de Manuel Sacristán (1984): *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Orbis S.L.].

- QUINE, W. O. (1960): *Word and Object*, Cambridge Mass., The Massachusetts Institute of Technology [Trad. cast. de Manuel Sacristán (2001): *Palabra y objeto*, Barcelona, Editorial Herder].
- QUINE, W. O. (1969): *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press [Trad. cast. Manuel Garrido y Josep Ll. Blasco (1974): *La relatividad ontological y otros ensayos*, Madrid, Editorial Tecnos].
- QUINTANILLA, M. A. (1991): *Breve diccionario filosófico*, Madrid, Editorial Verbo Divino.
- RABOSI, E. (comp.) (1995): *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Barcelona, Editorial Paidós.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2000): *Diccionario de la Lengua Española*, Vigésima Primera Edición, 1992. Madrid, Editorial Espasa Calpe.
- RIOJA, A. (1989): Introducción en *El mundo. Tratado de la luz*, Madrid, Alianza Editorial.
- ROCHA, L. (2007): “Pensar y sentir, dos modos no antagónicos de la razón en Descartes”, *Revista de Filosofía*, pp. 89-108.
- RODIS-LEWIS, G. (1996): *Descartes. Biografía*. Traducción de Isabel Sancho. Barcelona, Ediciones Península.
- ROHDE, E. (1894): *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* [Trad. cast. de Wenceslao Roces (1994): *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica].
- ROLLERI, J.L. (ed.) (1986): *Estructura y desarrollo de las teorías científicas*. México, UNAM.
- RORTY, R. (2001): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. Madrid, Editorial Cátedra. [V. o. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.]
- RUSSELL, B. (1905): “On denoting”, *Mind*, 14, pp. 479-493 [Trad. cast. SIMPSON (1973), pp. 29-48].
- RUSSELL, B. (1948): *Human Knowledge: Its Scope and Limit*, London, Allen and Unwin; New York, Simon and Schuster [Trad. cast. Antonio Tovar (1983): *El conocimiento humano*, Barcelona, Ediciones Orbis].
- RYLE, G. (1949): *The Concept of Mind*. Barnes & Noble, New York. [Trad. cast. (1967): *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Editorial Paidós.]
- SANTIDRIÁN, P. R. (ed.) (1994): *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Editorial Alianza.

- SEARLE, J. (1984): *Minds, Brains and Science*. The 1984 Reith Lectures [Trad. cast. de Luis Valdés (1994): *Mente, cerebro y ciencia*, Madrid, Ediciones Cátedra].
- SEXTO EMPÍRICO (1993): *Esbozos pirrónicos*. Traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid, Editorial Gredos.
- SIMPSON, T. M. (1973): *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.
- SOLÍS SANTOS, C. (comp.) (1998): *Alta tensión: Historia, filosofía y sociología de la ciencia. Ensayos en memoria de Thomas Kuhn*, Barcelona, Editorial Paidós.
- STEGMÜLLER, W. (1983): *Estructura y dinámica de teorías*. Traducción de Ulises Moulines. Barcelona, Editorial Ariel.
- SUÁREZ, F. (1978): *De Anima*. Introducción y edición crítica por S. Castellote. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Seminario Xavier Zubiri.
- SUPPE, F. (1979): *La estructura de las teorías científicas*. Traducción de Pilar Castrillo y Eloy Rada. Madrid, Editora Nacional.
- TOULMIN, S. (1969): “*Postscriptum* a La estructura de las teorías científicas”, en SUPPE 1979, pp. 656-671.
- TOULMIN, S. (1977): *La comprensión humana – Vol. 1. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*. Traducción de Néstor Míguez. Madrid, Editorial Alianza.
- TRACY, T. (1982): “The soul/boatman analogy in Aristotele’s *De Anima*”, *Classical Philology*, Vol. 77, No. 2, (Apr., 1982), pp. 97-112.
- TURBAYNE, C. M. (1974): *El mito de la metáfora*. Traducción de Celia Paschero. México, Fondo de Cultura Económica.
- VALDÉS VILLANUEVA, L. M. (1999): *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid, Editorial Tecnos.
- VALÉRY, P. (2005): *Descartes, por detrás*. Traducción de María Martínez Sierra. Madrid, Editorial Losada.
- VERNANT, J. P. (1993): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Traducción de Juan Diego López Bonillo. Barcelona, Editorial Ariel.
- VESALIO, A. (1997): *De humani corporis fabrica: libri septem*. Traducción de Avelino Domínguez García y Florentino Fernández González. Madrid, Doce Calles para Difusora Internacional S.A./Ebrisa.
- WATSON, J. B. (1993): *Behavior: an introduction to comparative psychology*, London, Routledge / Thoemmes Press.

- WILLIAMS, B. (1996): *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Traducción de Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid, Ediciones Cátedra.
- WILSON, M. D. (1990): *Descartes*. Traducción de José Antonio Robles. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- WITTGENSTEIN, L. (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2ª ed., London, Routledge & Kegan Paul [Trad. cast. (1993): *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza Editorial].
- WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen*, London, Basil Blackwell [Trad. cast. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (1988): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica].
- WITTGENSTEIN, L. (1995): *Sobre la certeza*. Traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona, Editorial Gedisa.
- WITTGENSTEIN, L. (1997a): *Observaciones filosóficas*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- WITTGENSTEIN, L. (1997b): *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Traducción de Luis Felipe Segura. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ZÖLLER, G. (1998): "Lichtenberg, Georg Christoph (1742-99)". In Craig, E. (edit.) (1998).